

علم الكلام بين التقليد والتجديد قديماً وحديثاً

✍ إعداد

د/ أحمد عبد الحميد سيد

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية

جامعة الأزهر - أسوط

المقدمة :

الحمد لله الذى أرسل رسوله على حين فترة من الرسل ، وأمره بالدعوة إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة ، ومجادلة خصومه وأعدائه بالحق هى أحسن ، حاكياً ذلك في قوله تعالى : " اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِلَايِ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ " (النحل آية ١٢٥) ، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله .

وبعد ،

فإني لا أكون مبالغاً إن قلت إن علم الكلام يعد من أهم العلوم النظرية على الإطلاق ، وذلك لعدة اعتبارات أهمها :

أنه يمثل لسان العقيدة الذى يدافع عنها ضد الخصوم والأعداء الذين لا يعترفون بالنص ولا يأهون به وبحجته .

هذا علاوة على أنه يبين للخاصة والعامة مسائل العقيدة والأسس التى تقوم عليها حتى يكون إيمانهم ناشئاً عن نظر وفهم دون تقليد .

بالإضافة إلى أنه يوضح الأمور السماعية التى أخبر عنها المعصوم صلى الله عليه وسلم ويشرحها ، واعتقد أن هذه الأمور لها من الأهمية بمكان في حياة الفرد المسلم .

وفي الحقيقة أنه على الرغم من الاعتراضات التى وجهت إلى علم الكلام قديماً وحديثاً إلا أنه قد أدى دوره بنجاح ، وقد امتد هذا الدور منذ نشأته وحتى القرن السابع الهجرى ، على وجه الخصوص .

والجدير بالذكر أن الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة قد أثرت علم الكلام في هذه الفترة بالكثير من الأدلة والحجج الكلامية ، التى ما زلنا حتى الآن نرجع إليها ، ونهل منها ، والهام في هذا الصدد أن الفرق الإسلامية كانت تحاول دائماً أن تطور في هذه المسائل

الكلامية باستمرار على قدر المستطاع فلم تسر جميعاً على غلط واحد ونهج معين بل حاول جميع علماء الكلام في هذه الفترة أن يتوسعوا في علم الكلام قدر المستطاع — حتى وإن كانت أصول المذاهب واحدة — حتى تستطيع أن تواجه خصومها وأعداءها دائماً بحجج جديدة .

ولقد حاول هؤلاء العلماء أيضاً أن يستعينوا بالمنطق الإسلامي " علم أصول الفقه " في تحقيق مبدأ التطوير والتجديد بالإضافة إلى المنطق اليوناني .

لكن لم يدم هذا المنهج على حاله ، حيث حاول بعض علماء الكلام ، أو على وجه الخصوص المتأخرين منهم أن يستعينوا ببعض الثقافات الغربية في تطوير علم الكلام كالمنطق والفلسفة اليونانية ، مما أدى في نهاية المطاف إلى اختلاط علم الكلام بالمنطق والفلسفة ، وأصبح الدارس لهذا العلم لا يستطيع أن يميز بينه وبين المنطق والفلسفة ، هذا علاوة على توقف عجلة التجديد والتطوير مما كان إيذاناً بانقراض علم الكلام .

وبالفعل بدأ علم الكلام في الانقراض منذ القرن السابع الهجري ، وأصبح كل جهد العلماء منذ ذلك الوقت ينحصر في شرح القديم أو اختصاره دون إضفاء أى ناحية تطويرية أو تجديدية عليه .

ولقد حاول بعض العلماء أن يوجه أنظار الخاصة والعامة إلى ضرورة إحياء هذا العلم وتجديده وتطويره حتى تقوم قائمته من جديد ، ولكن كانت دعواتهم في الغالب تنتهي بنهايتهم وتحقت برحيلهم ، والسبب في ذلك غير واضح وغير معلوم ولا ندرى أهو يكمن في أننا قد ارتكنا على نتاج السابقين وأفكارهم ولا نريد أن نخالفهم على اعتبار أن تراثهم شئ مقدس لا يجب المساس به ؟ أم أننا تكاسلنا عن أن نعمل عقولنا وفكرنا من جديد ، لدرجة أننا عجزنا عن الابتكار والإبداع ؟ أم أن أعباء الحياة أثقلتنا وشغلتنا عن أن نقوم بواجبنا نحو الفكر والثقافة والعقيدة ؟

ومهما كانت الأسباب فالأمر جد خطير لأننا بصدد حياة غير الحياة التي عاشها السابقون . حتى نرتكن على ثقافتهم وفكرهم كلية دون إعمال عقلنا وفكرنا فيه ، كما أننا بصدد فكر غربي متجه إلينا غير الفكر القديم ، وبصدد تيارات هدامة تقصد العقل والدين قبل الأرض ، وبصدد ثقافة متطورة إلى أبعد حدود تقصد النيل منا وإضعاف شوكتنا .

كل هذه الأسباب وغيرها الكثير والكثير تدعونا إلى التساؤل :

هل نحن في حاجة إلى إحياء تراثنا الكلامي القديم ؟ وهل يكفي مجرد إحياء هذا التراث . أم أنه في حاجة إلى التجديد والتطوير حتى يواكب تطورات العصر ؟ وهل التطوير والتجديد سمة حديثة أم قديمة ؟ وهل هذا التطوير والتجديد يعد خروجاً عن الأنظمة والأصول القديمة أم لا ؟ خاصة وإذا كان الأقدمون قد مروا بهذه المرحلة ؟ كل هذه التساؤلات التي دارت في خاطري والتي يمكن أن تجتمع في سؤال واحد وهو : هل نحن في حاجة إلى علم كلام جديد في الوقت الحاضر أم لا ؟

كل هذه الأمور جعلتني أحاول جهداً أن أجيب عنها قدر الإمكان ، وأن أصيغ هذا البحث تحت عنوان : " علم الكلام بين التقليد والتجديد قديماً وحديثاً " .

هذا وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتي في تمهيد ، ومبحثين وخاتمة .

أما التمهيد فيشتمل على :

أولاً : تعريف علم الكلام ، وموضوعه ، والفرق بينه وبين الفلسفة الإلهية ، وأسمائه ، ومراحله ، وعوامل نشأته ، وثمرته ؟

ثانياً : حقيقة التقليد والتجديد .

وأما المبحث الأول فتكلمت فيه عن علم الكلام في طوره القديم ويشتمل على مطلبين .

المطلب الأول : دور المعتزلة في إرساء قواعد علم الكلام . وتكلمت فيه عن :

أولاً : منهج المعتزلة في علم الكلام .

ثانياً : مراحل علم الكلام عند المعتزلة (مرحلة النشأة ، مرحلة الاكتمال والتطوير) .

ثالثاً : المنهج الاعتزالي بين الأصالة والتقليد .

رابعاً : تعقيب .

المطلب الثاني : دور الأشاعرة في تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

أولاً : منهج الإمام أبي الحسن الأشعري في علم الكلام .

ثانياً : دور تلاميذ الأشاعرة في تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

١ - طريقة المتقدمين في علم الكلام . وتشمل :

أ - جهود القاضي الباقلاني في تطوير علم الكلام .

ب - جهود الإمام الجويني في تطوير علم الكلام .

٢ - طريقة المتأخرين في علم الكلام . وتشمل :

أ - دور الإمام الغزالي في تطوير علم الكلام .

ب - دور الإمام الرازي في تطوير علم الكلام .

ثالثاً : تعقيب .

وأما المبحث الثاني فتكلمت فيه عن علم الكلام في الحاضر والمستقبل . ويشتمل

على تسعة مطالب :

المطلب الأول : التراث الفكري بين الأصالة والمعاصرة .

المطلب الثاني : العقل الإسلامي بين الماضي والحاضر .

المطلب الثالث : علم الكلام القديم بين مستجدات الحاضر والمستقبل .

المطلب الرابع : ضرورة التحول من فكر قديم إلى فكر جديد .

المطلب الخامس : نحو علم كلام جديد ومعاصر .

المطلب السادس : طرق التحول التاريخي لعلم الكلام .

المطلب السابع : دعوة الجمعية الفلسفية المصرية إلى تطوير علم الكلام .

المطلب الثامن : أسس علم الكلام المعاصر .

المطلب التاسع : مهام علم الكلام المعاصر .

تعقيب :

وأما الخاتمة فتشتمل على أهم نتائج البحث .

تمهيد :

ويشتمل على :

أولاً : تعريف علم الكلام ، وموضوعه ، والفرق بينه وبين الفلسفة الإلهية ، وأسماءه ، ومراحلته ، وعوامل نشأته ، وثمرته

ثانياً : حقيقة التقليد والتجديد .

١ - تعريف علم الكلام :

لما كان علم الكلام من العلوم الهامة في الملة الإسلامية توجهت إليه أنظار كثير من العلماء والمفكرين ليبيان ماهيته وحقيقته ، وقد اختلف العلماء في تعريف علم الكلام إلى فريقين :

١ - فريق عرفه باعتبار ^(١) موضوعه وذهب إلى أن علم الكلام هو " العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية " ^(٢)

أو هو " علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ أو المعاد على قانون الإسلام ، والقيد الآخر لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة ^(٣)

وعرفه الإمام " محمد عبده " بقوله : " علم يبحث فيه عن وجود الله ، وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب إليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم . " ^(٤)

والملاحظ أن هذه التعريفات تنصب بالضرورة على موضوع علم الكلام الذي يتمثل في العقائد الإيمانية أو الإلهيات والنبوات ، والسمميات .

٢ - أما الفريق الثاني الذي عرفه باعتبار غايته فعلى رأسه القاضي " الأيجي " ^(٥) الذي عرفه بأنه " علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه " ^(٦)

وأيضاً " الإمام الغزالي " ^(٧) الذى يرى أنه " علم يقصد به حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة " ^(٨)

ومن هذا الفريق كذلك " الفارابى " ^(٩) الذى عرفه بأنه " صناعة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحددة التى صرح بها واضع الملة وتزيف كل ما خالفها بالأقاويل " ^(١٠)

والملاحظ على هذا النوع من التعريفات أنها تنصب كلية على ثمرة وغاية هذا العلم التى تتمثل فى الدفاع عن العقيدة ودفع الشبه والمنكرات عنها .

هذا وقد ذهب كثير من الباحثين إلى أن من أفضل التعريفات التى وضعت لعلم الكلام التعريف الذى ذكره ابن خلدون ^(١١) فى مقدمته حيث يذكر إن علم الكلام " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف " ^(١٢) وأهل السنة ^(١٣) = ^(١٤)

وهناك بعض الشروط التى يجب أن تلاحظ فى هذا العلم الذى يصدق عليه تعريف " ابن خلدون " منها :

١ - أن يقوم على أدلة تتناسب وعقليات من توجه إليهم من صنوف الناس المختلفة فى الفهم ، والإدراك وطرق الوصول لليقين .

٢ - إن الرد على الفرق المخالفة للعقائد يقتضى أن تكون هذه الفرق موجودة بالفعل فى الزمن الذى نعيش فيه ^(١٥)

هذا وتنبغى الإشارة أيضاً إلى أن ابن خلدون قد حدد فى تعريفه موضوع علم الكلام حينما قال : " العقائد الإيمانية " والمقصود بها الأحكام والمبادئ التى أتى بها القرآن ، ولا دخل للعقل فى إيجادها ، وإذا كان هذا العلم قد قام من أجل الدفاع عن العقائد الإيمانية فإنه لم يعتمد فى دفاعه على النقل فقط بل اعتمد على منطق العقل كذلك .

كما أن هذا التعريف قد حدد هدف هذا العلم وغايته وقد اتضح ذلك من العبارة التي تقول في التعريف " والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة " (١٦)

وهذا يكون ابن خلدون قد جمع في تعريفه لعلم الكلام بين موضوعه وغايته وهذا مما يجعله في الصدارة والمقدمة ، وهذا ليس بغريب على فيلسوف مجدد كابن خلدون . .

٢ - موضوع علم الكلام :

لقد اختلف العلماء في تعيين موضوع علم الكلام كاختلافهم حول تعريفه ، حيث ذهب المتقدمون (١٧) إلى أن موضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته . (١٨)

وهذا الرأي فيه نظر عند القاضي " الأيحيى " لوجهين :

الأول : إنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر (١٩) والأعراض لا من حيث هي مستندة إليه تعالى .

الثاني : إن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده — أى أن موضوع هذا العلم لا يبين بوضوح وجود الصانع وما يتعلق بهذا الوجود — فيلزم إما كون إثبات الصانع بيناً بذاته ، أو كونه مبيناً في علم أعلى والقسمان باطلان (٢٠)

وقد ذهب المتأخرون إلى أن موضوعه " هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية ووسائلها .

ومعنى ذلك أن علم الكلام طائفة من المسائل " موضوعها " المعلوم الذى يشمل الموجود قديماً كان أو محدثاً ، والمعدوم كان أو مستحيلاً " ومحمولها " العقائد الدينية (٢١)

والملاحظ أن المتقدمين قد قصرُوا موضوع علم الكلام على ذات الله وصفاته ، أما المتأخرون فقد توسعوا في موضوع علم الكلام وأدخلوا فيه كثيراً من المسائل الفلسفية والمنطقية بجانب مسألة ذات الله وصفاته .

٣ - الفرق بين علم الكلام والفلسفة الإلهية :

لقد اتجه بعض العلماء من مؤرخي العلم والفكر الإسلامي إلى اعتبار علم الكلام جزءاً من مفهوم " الفلسفة الإسلامية " وعلى هذا الأساس وضعت المناهج في أقسام الفلسفة في الجامعات العربية والأوربية ، وما استند إليه أصحاب هذا الاتجاه في تأكيد رأيهم .

إن علم الكلام نفسه — بعد القرن الخامس الهجري — صار يعالج قضاياها بمنهج وبروح أقرب إلى منهج الفلاسفة ، وصار يعنى بأراء اليونان والفلاسفة المسلمين ، كما تبني جملة من موضوعات الفلسفة. (٢٢)

ولكن على الرغم من وجاهة هذا الاتجاه إلا إنني أرى كما ذهب إلى ذلك الأكثرون — أن علم الكلام فن مستقل تمام الاستقلال عن الفلسفة الإسلامية على الرغم من وجود التأثير والتأثر بينهما ، وهذا وجوه الافتراق بين علم الكلام والفلسفة تتمثل فيما يأتي :

١ - إن البحث في علم الكلام يقوم على قانون الإسلام ، أما في الفلسفة الإلهية فيقوم على العقل .

٢ - إن المتكلم يعمد إلى العقائد الدينية ، فيستقيها من الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، ويؤمن بها ، ثم يأخذ في الاستدلال عليها من العقل ، فإذا حدث وأخفق في الاستدلال على إحدى عقائده ، لم يتزعزع إيمانه ، وإنما يظل راسخاً كما هو ، بينما يطرح الفيلسوف ما جاء به الدين جانباً ، وينظر بعقله هو ، فما توصل إليه آمن به ، وإن جاء مخالفاً لما جاء به الدين ، ولذلك جاءت معظم آراء الفلاسفة مصادمة للعقائد الدينية ، مثل قولهم : باستحالة صدور الكثرة عن الواحد ، وأن الله ليس فاعلاً بالاختيار ، بل هو فاعل بالإيجاب إلى غير ذلك من مذاهبهم .

وبالجملة فإن المتكلم يعتقد أولاً ، ثم يستدل ، بينما الفيلسوف يستدل أولاً ثم يعتقد وفي هذا الصدد يقول التفازاني (٢٣)

" اعلم أن للإنسان قوة نظرية ، كما لها معرفة الحقائق كما هي ، وعملية كما لها القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلاً بسعادة الدارين ، وتطابقت الملة والفلسفة ، على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين ، وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين ، إلا أن نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه ^(٢٤)

وخلاصة الأمر إن المتكلم يجعل نقطة انطلاقه الشرع أما الفيلسوف فيجعل العقل مبدأه ومنتهاه.

٤ - أسماء علم الكلام :

لقد سمي هذا العلم بعلم الكلام ، وسمى أيضاً بالفقه الأكبر ، وعلم أصول الدين ، وعلم النظر والاستدلال ، وعلم التوحيد .

فسمى بعلم الكلام ، لأن مسألة كلام الله تعالى هي أشهر ما وقع فيها الخلاف ، أو لأن الاشتغال بهذا العلم يورث قدرة على الكلام في تحقيق عقائد الدين ، كالمنطق في العلوم الفلسفية . أو لأنه يشتمل على الجدل والمناظرات في العقائد ، والرد على الخصوم أو لأن أبوابه عنونت أولاً بعبارة " الكلام في كذا "

وسمى بعلم التوحيد ، لأن معرفة الوحدانية تعد من أشرف مقاصده وأسمى مباحثه وسمى بالفقه الأكبر ، كما ذهب إلى ذلك الإمام أبو حنيفة . ^(٢٥) لأنه هو أصل العلم ولاهتمامه بالأمور العقدية في الدين بقصد حراسة العقيدة والدين .

وسمى بعلم أصول الدين ، لأن مسأله الكبرى هي أساس الدين والإيمان مثل مسألة إثبات وجود الله ووحدانيته ، والبعث .

وسمى بعلم النظر والاستدلال ، لأنه يستخدم العقل كما يستخدم النقل ، حيث لا يقتصر على النص والنقل فقط ^(٢٦)

٥ - مراحل علم الكلام :

من الطبيعي أن يكون علم الكلام قد مر بأكثر من مرحلة خاصة وأنه لم يتكون دفعة واحدة ، وهذه هي سمة أكثر العلوم والفنون .

وقد مر هذا العلم بمرحلتين متأثرأ في ذلك بالمراحل التي مر بها الدين الإسلامي نفسه وقد تمثلت هذه المراحل في :

أ - مرحلة الإيمان القلبي : وفي هذه المرحلة كان علم الكلام في بداية ظهوره وتكوينه .

ولم يلق هذا العلم في أول أمره قبولاً من علماء المسلمين وأئمتهم وفقهائهم ومحدثيهم على وجه الخصوص .

فقد روى عن الإمام مالك ^(٢٧) المتوفى عام ١٧٩ هـ أنه قال : إياكم والبدع قيل يا أبا عبد الله وما البدع ؟ قال : أصحاب البدع هم الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكنت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان . وفي قول آخر له : الكلام في الدين أكرهه ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل .

وروى عن أبي حنيفة المتوفى عام ١٥٠ هـ أنه قال : لعن الله عمرو ابن عبيد ^(٢٨) فإنه فاح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام ^(٢٩)

وقد رأى هؤلاء العلماء أن الدين في هذه المرحلة التي تتسم بالإيمان القلبي والتصديق والتسليم والتقديس قد تعصف به الأهواء والجدل - خاصة وهو في بداية نشأته - وتضرر به الآراء والفتن كما يضر بالنبتة الحديثة الغرس أن تعصف بها الأنواء . فلم يكن هناك سائل على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم يسأل عن كيفية الاستواء في قوله تعالى " الرِّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى " (سورة طه آية ٥) وإن سأل فإنه يلقى الجواب الذي رد به " مالك بن أنس " من التابعين . الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والإيمان بالاستواء واجب . ^(٣٠)

ولقد خشى المسلمون الأوائل أن يكونوا من أهل البدع الذين قال تعالى فيهم :
 " فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ
 إِلَّا اللَّهُ " (سورة آل عمران آية ٧)

ولكنهم أرادوا أن يكونوا حسب تكملة الآية : " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
 آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ " (سورة آل عمران آية ٧)^(٣١)

إذاً يمكن أن يقال إن علم الكلام لم يكن له أى دور هام أو يذكر في هذه المرحلة —
 خاصة — لأن الحاجة لم تكن داعية إليه .

ب — مرحلة النظر العقلى :

من الطبيعى أيضاً أن لا تقف الأمور عند حد معين ثابت لا يقبل التغيير والتبديل ،
 بل لا بد لدورة الحياة أن تسير وتحول من طور إلى آخر .

وهذا ما حدث للدين الإسلامى حيث لم يتوقف المسلمون عند مرحلة التصديق
 والتسليم بل تحولوا إلى مرحلة البحث والنظر ومحاولة فهم العقائد الدينية بطرق عقلية
 وفلسفية وقد يرجع ذلك إلى أن حب الاستطلاع طبيعى فى البشر ، فالناس جميعاً قد وهبوا
 الاستعداد للنظر العقلى والتفكير الفلسفى ، " وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا " (سورة
 الكهف آية ٥٤)^(٣٢)

ومن هنا يمكن القول إن ظهور علم الكلام بصورته الكلية كان تطوراً طبيعياً
 للعقلية البشرية بالإضافة إلى بعض الأسباب والعوامل المساعدة التى أدت إلى ظهوره بهذه
 الصورة .

وعلى هذا فالقول بأن مرحلة الإيمان القلبي تتعارض مع كل نظر عقلى أو بحث
 فلسفى فى مسائل العقيدة ، وأن المتكلمين من أهل الزيغ والبدع ، قول غير صحيح ، لأن
 الحاجة إلى علم الكلام كانت ماسة وضرورية كما سيتضح من خلال ما سياتى .

٦ - عوامل نشأة علم الكلام :

لقد كانت هناك عدة عوامل داخلية وعوامل خارجية أدت إلى نشأة علم الكلام وإن كان هناك من يقصر عوامل نشأته على عوامل داخلية أو عوامل خارجية إلا أنه من الصعوبة بمكان القول بعوامل داخلية ذاتية فقط أو عوامل خارجية إذ أن العاملين متداخلان متلازمان .

أولاً : العوامل الداخلية :

من أبرز العوامل الداخلية التي أدت إلى نشأة علم الكلام " القرآن الكريم " فبجانب دعوة القرآن الكريم إلى النظر العقلي والتأمل الذهني ، في عجائب الكون الفسيح للوصول إلى معرفة الله والعقائد الصحيحة ، تعرض القرآن الكريم للأديان والملل والمذاهب والنحل التي شاعت أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، ونقضها ، ورد عليها ، وبين ما أصاب الأديان الموجودة قبل الإسلام من تحريف .

كما أن القرآن الكريم أمر رسوله بالدعوة إلى الإسلام ، وبين له المناهج والأساليب التي يسلكها في تلك الدعوة بقوله : " اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ " (سورة النحل آية ١٢٥)

فكان طبعياً أن ينهج علماء الملة هذا المنهج ، فيردوا على المخالفين ويتوسعوا في الدفاع توسع المخالفين في الهجوم ، ويجددوا الحجج في الرد ، كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن ، فكان هذا من أسباب نشوء علم الكلام .

هذا بالإضافة إلى وجود المحكم والمتشابه في القرآن الكريم فالمتشابه يدعو إلى النظر والمحكم يعصم عن الخطأ ، أو يرد إلى الصواب فوجود المتشابه بالذات في القرآن الكريم كان سبباً رئيسياً لنشأة علم الكلام . (٣٣)

إذاً يمكن القول : إن القرآن الكريم وما يشتمل عليه من قضايا وما يتضمنه من دعوة للنظر والفكر كان في طليعة الأسباب الداخلية التي أدت إلى ظهور علم الكلام .

يضاف لما سبق أنه بعد أن أمكن الله لدينه في الأرض ، وفرغ المسلمون من فتح الممالك المجاورة لجزيرة العرب ، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية وطاب لهم العيش ، أخذوا يتفرغون للبحث في الدين والتعمق فيه ، فأثاروا خلافات دينية واجتهدوا في بحثها ، وحاولوا التوفيق بينها ، فاستتبع هذا حتماً اختلاف وجهات النظر والآراء والمذاهب .

هذا بالإضافة إلى الخلافات السياسية ، وفي مقدمتها مسألة الإمامة التي مزقت صدر الإسلام ، وكادت أن تقضى عليه ^(٣٤)

فالخلافات التي ظهرت في الإسلام كانت في حقيقتها بعيدة عن الدين ، ولكنها ما لبثت أن التصقت بالدين وصارت لها وجهة دينية ، وأصبح لها أتباع ومشايخون ، وهذا قد دعا بالضرورة إلى وجود علم الكلام كسلاح للرد من قبل الأطراف المتناحرة المختلفة .

ثانياً : الأسباب الخارجية :

يمكن رد الأسباب الخارجية التي أدت إلى نشأة علم الكلام إلى ما يلي :

١ - إنه قد دخل في الإسلام - بعد الفتوح الإسلامية - الكثير من أرباب الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية والمناوية ، وغيرها ومن هؤلاء الذين دخلوا في الإسلام من كانوا علماء في تلك الديانات ، وقد يكون فيهم من لم تخلص للإسلام سريره ، ولم تطب به نفسه ، بل ربما دخل في الإسلام من أيقن أن السيف لم يعد طريقة ناجحة في مقاومة الإسلام ففتن في طريقة ناجحة لمقاومة الإسلام ، فأتى بمسائل ومشكلات من دينه القديم ، وطرحها على بساط البحث فتناوفا علماء الإسلام بالدراسة والتحليل ، ومن ثم ، تعددت حولها الآراء والمذاهب ، فساعد ذلك على قيام علم الكلام .

٢ - إن الفرق الإسلامية الأولى وخاصة " المعتزلة " جعلت من أهم أغراضها الدعوة إلى الإسلام ، والرد على المخالفين ، وما كان يتسنى لهم الرد ، إلا بعد الإطلاع على أقوال وأدلة هؤلاء المخالفين فدفعهم ذلك إلى الإحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها

فأصبحت البلاد الإسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء ، وكل الديانات ، ويتجادل فيها المتجادلون .

ومن هذا الاحتكاك بين المعتزلة ، وأمثالهم ، وبين الملل الأخرى نشأت بين المسلمين أقوال مختلفة ، فكان ذلك سبباً من أسباب تضخم وظهور علم الكلام ^(٣٥)

٧ - ثمرة علم الكلام وفائدته :

من الطبيعي أن يكون لعلم الكلام ثمرة وفائدة شأنه في ذلك شأن جميع العلوم ، وفي الحقيقة إن فوائد علم الكلام كثيرة ومتنوعة اقتصر منها على ما يلي :

١ - الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان " يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ " (سورة المجادلة آية ١١)

٢ - إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة وإلزام المعاندين بإقامة المحجة .

٣ - حفظ قواعد الدين عن أن تزلزها شبه المبطلين .

٤ - تبنى عليه العلوم الشرعية لأنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها .

٥ - صحة النية والاعتقاد إذ بها يرجى قبول العمل ، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين. ^(٣٦)

ثانياً : حقيقة التقليد والتجديد :

لما كان عنوان موضوع البحث يدور حول التقليد والتجديد في علم الكلام قديماً وحديثاً كان من الضروري أن أتعرض لمعنى التقليد والتجديد بصفة عامة حتى تكون مفردات العنوان واضحة جلية قدر الإمكان .

١ - مفهوم التقليد :

إن التقليد إذا فهم على أنه الأخذ لكل الماضي والنظر إليه نظرة الكفاية والاستغناء عن غيره ، ويبحث فيه عن الحل الناجح لكل ما يحتاجه اليوم كان ضرباً من التناقض المنطقي مع الواقع والعقل ومخالفة لمعاني التفكير والنظر التي أمرنا بها الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والتقليد نوعان : تقليد على جهل ، وتقليد على علم :

والنوع الأول مرفوض من الإسلام ، لأنه يهدم المبادئ ولا يأتي بخير .

والنوع الثاني : أى التقليد على علم فهو التقليد الذى سار عليه غالبية السلف ، وهو تقليد المنهج الإسلامى الذى تأسس ونبع من العلم الإلهى .

وهذا النوع يحتم تحصيل العلم واستيعاب جميع مراحل تطوره ، ويسمح بالتجديد المستمر المستنير الذى شرعت له طرق ومناهج إسلامية أشهرها الاجتهاد .

والتقليد يتفق مع " الاقتداء " فى المعنى ، لأن الاقتداء ليس إلا محاولة لتقليد القدوة مع الأخذ فى الاعتبار أيضاً أن الاقتداء قد يكون سيئاً وقد يكون حسناً (٣٧)

ومن هنا يمكن القول إن التقليد معناه متابعة الغير فى المنهج والأسلوب ولكن هذه المتابعة قد تكون سوية إذا كانت عن علم ومعرفة ، وقد تكون غير سوية إذا كانت عن جهل وهوى وعصبية .

٢ - مفهوم التجديد :

جدة الشئ إما أن تكون عبارة عن اختراعه من عدم ، وإما أن يكون الشئ قديماً ثم تجدد بفعل فاعل ، وهذه الفكرة هى الأولى بالقبول .

فإذا طبقنا هذه الفكرة الثانية على التراث القديم الذى وصل إلينا من الماضى كان معناها . إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر .

فالقديم يسبق الجديد ، والأصالة أساس المعاصرة ، والوسيلة تؤدى إلى الغاية ،
فالتراث هو الوسيلة ، والتجديد هو الغاية وهى المساهمة فى تطوير الواقع وحل مشكلاته ،
والقضاء على أسباب معوقاته ، وفتح مغاليقه التى تمنع أى محاولة لتطويره .

والتراث ليس قيمة فى ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية فى تفسير الواقع
والعمل على تطويره .

فهو ليس متحفاً للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ونقف أمامها فى انبهار
مستسلمين ومتقادين بل علينا أن نكون مدققين ومتابعين أحياناً وناقدين فى الأحيان الأخرى
إذا استلزم الأمر ذلك. (٣٨)

ومن هنا يمكن القول إن التجديد لا يخلو من التقليد ، والتقليد قد يكون كلياً وقد
يكون جزئياً ، والتقليد الكلى : يعنى الأخذ بالمصدر والفروع بالكامل أما التقليد الجزئى
فمعناه الأخذ بالمصدر فقط ، وأما الفروع فيؤخذ منها ما يلزم ويترك الباقي لأن الفروع تتأثر
فى تكوينها بالظروف الخارجية المتعلقة بزمان ومكان معينين فإذا اختلفا وجب ترك ما يتعلق
بهما ، ولأن الزمان والمكان يتغيران دائماً ، أصبح التقليد الكلى مستحيلاً إلى حد كبير .

أما التقليد الجزئى فهو الذى يفتح الباب للتجديد .

إذاً التجديد هو تقليد جزئى يتيح للمقلد الأخذ بما هو أفضل سواء من تراثه أو مما
يحصل عليه من الغير ؛ ويتفق مع ثقافته وعقيدته ، وكل هذا يختلف من زمان لآخر ومن
مجتمع إلى مجتمع آخر (٣٩)

وبعد فإذا طبقنا فكرة التقليد والتجديد السابقة على علم الكلام يكون مفهومها
ينطوى على عدة أسئلة تحتاج إلى إجابات متعددة وهذه الأسئلة تتمثل فى :

١ - هل الفرق الكلامية وعلماء الكلام الذين وضعوا أسس ومبادئ هذا العلم كانوا
يسرون على وتيرة واحدة ومنهج واحد ، أم كان لكل واحد منهم منهج مستقل إزاء
قضايا هذا العلم ؟

٢ - هل حاولت كل فرقة كلامية أن تبتكر وتطور وتجدد في الأدلة الكلامية التي تبنيتها أم كانت جامدة ومقلدة ؟

والسؤال الأخير والهام في هذا الصدد وهو :

هل الأدلة الكلامية وعلم الكلام القديم يصلح في هذه الأيام الحاضرة والمستقبل أم أننا نحتاج إلى علم كلام جديد يواكب التطورات الحالية ، ويتمشى مع الأحداث الجارية ؟ ولكي أجيب على هذه التساؤلات سوف أقوم بدراسة أهم الفرق الكلامية التي ساهمت في وضع أسس علم الكلام ومناهجها التي سارت عليها ، ثم أبين مدى مساهمتها في تطوير قضايا هذا العلم .

ثم بعد ذلك أبين مدى ملائمة هذه الأدلة الكلامية - عند هذه الفرق - للوقت الحاضر والمستقبل من عدمه ، وأول ما أبدأ به من هذه الفرق الكلامية " فرقة المعتزلة " .

المبحث الأول

علم الكلام في طوره القديم

ويشتمل على مطلبين :

المطلب الأول : دور المعتزلة في إرساء قواعد علم الكلام .

وتكلمت فيه عن :

أولاً : منهج المعتزلة في علم الكلام .

ثانياً : مراحل علم الكلام عند المعتزلة .

١ - مرحلة النشأة . ٢ - مرحلة الاكتمال والتطوير .

ثالثاً : المنهج الاعتزالي بين الأصالة والتقليد .

رابعاً : تعقيب .

المطلب الثاني : دور الأشاعرة في تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

أولاً : منهج الإمام أبي الحسن الأشعري في علم الكلام .

ثانياً : دور تلاميذ الأشاعرة في تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

١ - طريقة المتقدمين في علم الكلام . وتشمل :

أ - جهود القاضي الباقلاني في تطوير علم الكلام .

ب - جهود الإمام الجويني في تطوير علم الكلام .

٢ - طريقة المتأخرين في علم الكلام . وتشمل :

أ - دور الإمام الغزالي في تطوير علم الكلام .

ب - دور الإمام الرازي في تطوير علم الكلام .

ثالثاً : تعقيب .

المطلب الأول

دور المعتزلة في إرساء قواعد علم الكلام

ويشتمل على :

أولاً : منهج المعتزلة في علم الكلام .

ثانياً : مراحل علم الكلام عند المعتزلة .

١ - مرحلة النشأة .

٢ - مرحلة الاكتمال والتطوير .

ثالثاً : المنهج الاعتزالي بين الأصالة والتقليد .

رابعاً : تعقيب .

المطلب الأول

دور المعتزلة^(٤١) في إرساء قواعد علم الكلام

ليست المعتزلة أول الفرق الكلامية القديمة فقد سبقتها في النشأة فرق كالجهمية^(٤٢) والقدرية^(٤٣)

ولكن المعتزلة أهم الفرق التي عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل ، حتى أصبحت مسائل علم الكلام تناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة^(٤٤)

والجدير بالذكر أن خصوم المعتزلة أنفسهم يعترفون بهذه الحقيقة ، ويقولون بدور المعتزلة البارز في علم الكلام . يقول أبو الحسن الملقب وهو من الخصوم :

إنهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم ، وهم المفرقون بين علم السمع وعلم العقل ، والمنصفون في مناظرة الخصوم^(٤٥)

ويقول الاسفراييني^(٤٦) وهو من الخصوم أيضاً : "إنهم أول فرقة أرسوا قواعد الخلاف " ^(٤٦)

فالمعتزلة — على الرغم مما اقم به بعضهم من كفر وزندقة تعتبر من أقوى المدافعين عن الإسلام .

وعلى الرغم من تأثرهم بالفلسفة واكتسابهم منها نزعة عقلية تحريرية منفتحة بعض الشيء إلا أنه يجب اعتبارهم رجال دين أكثر منهم فلاسفة ، لأن آراءهم مؤسسة على التسليم مقدماً بصدق النبوة وسماوية القرآن والكتب الدينية اليهودية والمسيحية أى التوراة والإنجيل ، وبصحة العقائد الأساسية الغيبية الواردة في تلك الكتب كوجود الله والملائكة والجن والأرواح والحياة الأخروية .

فهم لم يناقشوا هذه الأسس نفسها للبرهنة على صحتها ، بل جاهدوا فقط في جعل أوصافها متمشية مع ما يقبله العقل حتى يمكن الدفاع عن الدين الإسلامي ضد هجمات أتباع الديانات الأخرى الباطلة ، وحتى يمكن تدعيم الدين في الأوساط المثقفة الجديدة^(٤٧)

إذاً تعتبر مدرسة الاعتزال من أهم مدارس علم الكلام — إذ كانت آراؤهم — كما سبقت الإشارة — فضلاً عما فيها من ابتكار — تعد المحور الذي دارت حوله بقية الآراء المثارة في العقائد بين مؤيد وناقض لها ، ومتوسط بين التأييد والنقض بغية إنشاء موقف جديد.

ويمكن لنا أن نتصور هذا إذا تصورنا المعتزلة ، وقد ناهضهم السلفيون حفاظاً على ظاهر النص في العقيدة ، وتوسط بينهما — أي المعتزلة وأهل السلف — أهل السنة والجماعة الذين أخذوا من كل طرف^(٤٨)

يقول الدكتور إبراهيم مذكور عن أهمية ودور المعتزلة في علم الكلام هم — أى المعتزلة — الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام ، ولا تكاد توجد فكرة هامة إلا ولها أصل لديهم. عرضوا لبعض مشاكله في أوائل القرن الثاني الهجري ، وشغلوا به نحو قرن ونصف في دراسة جادة ومتنوعة ، ولاحق أن مدرسة المعتزلة من أحصى المدارس العقلية في الإسلام فكراً ورجالاً .

فلسفت أموراً لم تفلسف من قبل ، وعاجلت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون ، والطفرة ، والتولد ، وابتكرت حلولاً جديدة ، وباسم دراسة العقائد عرضت للأخلاق والسياسة ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، وكونت فلسفة تنصب على الإله ، والكون ، والإنسان وهى بحق فلسفة الإسلام ، وقد شهد لهم بذلك خصومهم^(٤٩)

وقد كانت براعة المعتزلة في علم الكلام هى السبب المباشر في قهرهم من الأمراء والخلفاء ، حيث كان عمرو بن عبيد من أحسن أصدقاء الخليفة أبي جعفر المنصور^(٥٠) ، وأبو الهذيل العلاف^(٥١)

كان أستاذاً للخليفة المأمون^(٥٢) ، ولا شك أن هذا يعطى مذهبهم الصفة الرسمية والتأييد المطلق^(٥٣)

وعلى هذا يمكن القول إن هناك عدة عوامل قد أدت إلى ازدهار - الكلام
الاعتزالي منها :

١ - الليبرالية الثقافية - أى الحرية الثقافية - التى اتصف بها الخلفاء العباسيون المتقدمون
الذين اعطوا السند المادى والمعنوى لنمو الثقافة وانتشارها .

٢ - الترجمات من اليونانية إلى العربية إما من خلال السريانية أو مباشرة من طرق صابنة
حوران ، وقد كان الخليفة المعتزلى المأمون يشجعها بحماسة ، بحيث إنها أفادت المعرفة
الإسلامية بالمذهب اليونانى وخاصة بالأرسطية^(٥٤) ، وقد أدى التعرف على المؤلفات
الأرسطية إلى ظهور عدة مفكرين يتحلون بالفكر النقدى العقلانى .

٣ - إن القضايا الإلهية والإنسانية قد برزت فى النصف الأول للقرن الثانى للهجرة ،
واكتسبت أشكالاً فريدة فرضت نفسها بمجدليتها وجدتها على الوعى الإسلامى وحق
على شرائحه الأقل اتصالاً بروح علم الكلام ومناهجه .^(٥٥)

إذا يمكن القول إن مساندة الخلفاء العباسيين للمعتزلة كان سبباً مباشراً فى إثراء
علم الكلام عندهم فى ذلك الوقت ، بالإضافة إلى عامل الترجمة ، ودخول ثقافات مختلفة من
نواحي متعددة سواء كانت من اليونانية أو الفارسية أو غير ذلك .

والجدير بالذكر أن الاجتهاد الاعتزالي الأيديولوجى^(٥٦) الكلامى كان يركز قواه
التأملية على ميادين كلامية رئيسية ، أى يثبت محاور اهتماماته على المشكلات النظرية
الحيوية ، وعلى الأصول التى من دونها لا معنى للفقهاء ولا لمعرفة اللغة بنحوها وروايتها ،
فالعلم المفسر ، حسب الشروط المعتزلة كما يسطرها منظر المذهب البصرى القاضى عبد
الجبار^(٥٧) ، لا يكون عالماً بالكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار ، إلا وهو عالم

بتوحيد الله تعالى وعدله وما يجب له من الصفات ، وما يصح وما يستحيل وما يحسن من فعله وما لا يحسن .

فمن اجتمعت فيه هذه الاوصاف ، وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع ، وكان بحيث يمكنه حل التشابه على المحكم والفصل بينهما ، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى ، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل اعتماداً على اللغة المجردة ، أو النحو المجرد ، أو الرواية فقط . (٥٨)

ويفهم مما سبق أن الاجتهاد الاعتزالي الكلامي كان لا يسير سراً عشوائياً ، بل كان مضبوطاً بأسس وقواعد محكمة ، وإن كانت هناك مخالفات فهي نتيجة للخروج عن هذه القواعد والضوابط أو للإفراط في استخدام هذا المنهج لأنه لكل قاعدة شواذ ، ومحاسن المذهب الاعتزالي أكثر من شواذه بكثير ، هذا بالإضافة إلى أن المذهب الاعتزالي كان جل اهتمامه ينصب على القضايا الهامة والحيوية التي تمس الوقت الذي وجد فيه ، ومن هنا كان يمثل جانب الدفاع عن الإسلام في القرون الأولى .

يقول د / أحمد محمود صبحي :

لا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب ، أو أنها تمثل الرعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط ، بل إلى مكانتها في الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها ، ولا أعنى بذلك فقط أنهم كانوا أشد المدافعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد أصحاب الديانات الاخرى فضلاً عن الزنادقة .

وإنما هناك خصائص حضارية لم تجد بعد من عناية الباحثين قدر بيان نزعتهم العقلية إيجابياتها وسلباتها ، ومناقبها ومثالبها محاسنها ومساوئها ، ومن أهم هذه الخصائص الحضارية ما يأتي :

١ - إن المسار التاريخي للمعتزلة قد صاحب المسار التاريخي للحضارة الإسلامية ازدهاراً وانحياراً ، بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان في أوج الحضارة الإسلامية في القرن الثالث

المجرى كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الإسلامية ، قد اقترن بتدهور هذه الحضارة ، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأية فرقة كلامية أخرى فهل كان ذلك محض مصادفة ؟

٢ - إن الأغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانت من الموالي بل من أصحاب الحرف ، وأهمية ذلك حضارياً ترجع إلى ما يأتي :

أ - إن مبدأ المساواة قد تحقق في الحضارة الإسلامية على نحو جعل رواد الفكر أناساً من الشعوب المغلوبة بل من الطبقات الدنيا .

ب - لا يعد كوفهم من الموالي سبباً للتشكيك في إيمانهم أو اعتبار رواسب حضارية ودينية قد خالطت اعتقادهم إذ أن معظم حملة العلم في الإسلام كانوا من العجم ، وذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السداجة والبداءة في العرب ، ولما كان علم الكلام مثله في ذلك كمثل سائر العلوم التي تستلزم نوعاً من التحضر كان الموالي أسرع من عرب البادية إلى نيلها والنبوغ فيها ، لأنهم أقدر عليها للحضارة الراسخة فيهم كما أشار إلى ذلك ابن خلدون ^(٥٩)

ج - ويشير ابن خلدون إلى سبب آخر وهو أن العرب حين خرجوا من البداءة إلى الحضارة شغلهم الرياسة ومقتضيات أعباء الدولة من السياسة والإدارة عن القيام بالعلم والنظر ^(٦٠)

كل ذلك يؤكد بالضرورة دور المعتزلة البارز في علم الكلام على الرغم من الأخطاء التي وقعوا فيها ، لأن هدفهم في النهاية كان يتمثل في الدفاع عن العقيدة ضد الشبهات ، وتريه المولى عز وجل عن النقائص ، وإجلاء العقائد وتوضيحها للجماهير .

أولاً : منهج المعتزلة في علم الكلام :

لا شك في ضرورة معرفة المنهج عند أى مدرسة من المدارس الفكرية والكلامية لمعرفة البنية الأساسية التي توصلت إليها من أفكار ومواقف وآراء ، وكذا في معرفة أوجه الخلاف والاتفاق بينها وبين غيرها من المدارس الفكرية الأخرى .

وقد اختار المعتزلة لأنفسهم المنهج العقلى ، ومن ثم أقاموا مذهبهم على النظر العقلى ^(٦١)

يقول الشهرستاني : " وقال أهل العدل المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل " ^(٦٢)

وقد عرف المعتزلة العقل بأنه " القدرة على اكتساب العلم ، وبأنه القوة التي يفرق الإنسان بها بينه وبين باقى الأشياء "

وقالوا : إننا نميز الأشياء الواحد من الآخر بواسطة العقل ، والعقل الحسى إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول "

وغاية ما يقال في هذين القولين إن المعتزلة تميز العقل عن المحسوسات عينها وتعترف له بالقدرة على اكتساب العلم والقدرة على تحويل المحسوس إلى معقول ، ونقل ما فى الأعيان إلى الأذهان وإذا كان الأمر كذلك ، وكان العلم يقوم على الكليات ، كان العقل بذلك هو القدرة على تعميم الجزئيات والوصول إلى الكليات واستخلاص القانون العام .

وقد أضاف بعضهم إلى العقل القدرة على إدراك العلاقات بين الجزئيات والشئيات فيكون مفارقاً لهذه الأخيرة ، مدركاً الكل والجزء ، لأن العلاقات ليست سوى معان مجردة ^(٦٣)

وقد ذهب الجبائي^(٦٤) إلى أن للعقل وظيفة جديدة مؤداها أنه يرشد الإنسان سواء السبيل حتى لا يكون كاجنون فيما يصدر من تصرفات ، بالإضافة إلى قوله " إن العقل هو العلم "

وهكذا يخلص الجبائي إلى أن العقل جامع لوظيفتي النظر والعمل ، وبالجملة يرى المعتزلة في العقل مصدراً للمعرفة ، ومعيّاراً للمعارف فيقبل أو يرفض ما يراه أهلاً لذلك أو لذلك .

ولكن يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن المعتزلة لا ينكرون النقل على هذا الأساس ، ولكنهم يقولون : إنه لا يصح أن يحیی النقل مخالفاً للعقل بأى حال من الأحوال ، ولو أن خلافاً ظاهرياً تبدى بين المنقول والمعقول لزم تأويل الأول على ضوء الثاني فليس ثمة تعارض بينهما أبداً^(٦٥)

وهذا يكون الاتجاه العقلى عند المعتزلة يمثل لباب المنهج الكلامى لديهم فهم يخضعون جميع قضايا العقيدة للعقل ويحاولوا أن يفسروها تفسيراً عقلياً ، وإن بدا هناك تعارض بين العقل والنقل لجأوا إلى التأويل لإزالة هذا التعارض .

ولم يكن المعتزلة هم أول المشتغلين بمسائل العقيدة في البيئة الإسلامية فقد سبقهم وعاصروهم العديد من أئمة السلف (كالخس البصرى^(٦٦) ، وأبي حنيفة وغيرهم) .

وقد استند هؤلاء الأئمة في بيان الأحكام الاعتقادية على الكتاب والسنة أولاً ، ثم على العقل والرأى بعد ذلك أى على كل من الدليل النقلى والعقلى معاً مع الاعتداد أساساً بالأول منهما .

ولما جاء المعتزلة رفعوا من مكانة العقل وكادوا يسوون بينه وبين النص تماماً ، وأخذت الرعة العقلية لديهم تنمو وتتزايد حتى جعلوا للدليل العقلى في ميدان الكلام منزلة قد تعلو على منزلة الدليل السمعى ، ويشمل الدليل السمعى عند المعتزلة ثلاثة أمور .

١ - القرآن ٢ - الإجماع ٣ - الخبر انجمع عليه أى المتواتر أو المشهور .

أما القرآن : فإنهم جميعاً يعتمدون عليه بطبيعة الحال ، ولكن إصرافهم في استخدام سلاح التأويل ، يدعوهم إلى مخالفة ظواهر النصوص القرآنية غالباً بحجة التورية .

وأما الإجماع : فقد شكك النظام^(٦٧) في وقوعه وفي حجته وأما الأحاديث : فيبدو أن واصل بن عطاء لم يقبل إلا المتواتر أو المشهور من الأخبار .

ولكن من الإنصاف أن نشير إلى أن هذه الرعة الاعتزالية إزاء الدليل السمعي ، وخاصة الأحاديث قد مالت إلى الاعتدال بعد ذلك ولو من الناحية النظرية .^(٦٨)

ويتضح مما سبق أن الدليل السمعي لم يكن مهماً كلياً من قبل المعتزلة ، ولم يكن بمنأى عن استدلالهم ، ولكن كل ما هنالك أنهم جعلوا للعقل الجانب الأكبر في الاستدلال واعتدوا به بدرجة كبيرة تكاد تفوق درجة الاعتداد بالدليل السمعي ، وهذا ويجب أن يؤخذ في الحسبان أن المنهج العقلي عند المعتزلة لم يتربع على عرش الأدلة دفعة واحدة ولكنه أخذ ينمو ويزدهر ويتطور لدى رجال المعتزلة حتى أصبح السمة المميزة لعلم الكلام الاعتزالي .

وعلى هذا فالفكرة التي انتهى إليها التفكير المنهجي عند المعتزلة والتي يمكن أن نسميها (فكرة الدور) قد قطعت من الناحية العلمية على هذا التوازن الطارئ بين العقل والنقل عند المعتزلة .

وهذه الفكرة تقوم على أن العقل أصل للشرع إذ به عرف صحة الشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أى مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته ، وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة وإلا صار الأصل فرعاً ، وذلك دور باطل ومتناقض .

والنتيجة اللازمة لذلك ألا يقبل الدليل السمعي في أمهات مسائل (العدل . والتوحيد) وأن يقتصر مجاله على السمعيات التي لا مجال للعقل فيها وعلى المسائل التي لا يتوقف عليها ثبوت صحة النبوة .

وهكذا قسم المعتزلة مسائل علم الكلام ثلاثة أقسام :

١ - المسائل الأساسية : التي تتوقف عليها صحة النبوة من أصول النظر والألوهية ، أي مسائل العدل والتوحيد ، وهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده)

٢ - مسائل السمعيات : التي لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب والعقاب وأحوالهما (لا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده)

٣ - ما خرج عن الأمرين السابقين كـ بعض الكلمات الإلهية : التي لا تتوقف عليها صحة النبوة (فيقبل الدليلان فيها معاً)^(٦٩)

وبهذا يكون للاستدلال العقلي الجانب الأكبر في المسائل الكلامية حيث يناقش جميع المسائل الكلامية ما عدا السمعيات .

هذا وقد يكون الذى دعا المعتزلة إلى اختيار هذا المنهج ظروف المجتمع الإسلامى فى القرن الأول وأوائل القرن الثانى للهجرة ، وطريقة التفكير السائدة عند المسلمين حينذاك والى كان يغلب عليها طريقة الاتباع أو التقليد المحمود ، الذى يقوم الناس بمقتضاه على أمورهم الفكرية والعقدية مما يعنى لهم من مسائل ، وذلك عن طريق سؤال أهل العلم الذين يدلون بآرائهم فيها قياساً على ما هو راسخ فى الكتاب والسنة ، الأمر الذى لا يحتاج فى أغلب الأحوال إلا إلى إعمال العقل فى هذه الحدود ، مما أدى فى نهاية الأمر ، ومع ضعف الإيمان إلى ظهور بداية التقليد المذموم ، الذى لا أثر فيه للعقل ، مما نتج عنه ظهور أمور لا تتفق مع الأصول الثابتة فى العقيدة ، ولا يقبلها العقل السليم .

وهذا الأمر الذى دفع المعتزلة إلى اختيار هذا المنهج ، قصداً منهم إلى هدم هذا النوع من التقليد المذموم ، وتطهير الفكر وتجريده من الإلف والعادة ، ومن مختلف الأهواء بالنسبة لكل من أراد أن يصدر أحكاماً يتوخى فيها الصواب^(٧٠)

والأمر الآخر الذى دفع المعتزلة لاختيار هذا المنهج هو تلك الوظيفة التى أخذوها على عاتقهم مع بداية نشأة علم الكلام ، وشاركهم فيها غيرهم من المتكلمين ألا وهى

الدفاع عن العقيدة الإسلامية عن طريق استخدام الأدلة العقلية ، وكان قد واكب ظهورهم هذا واضطلاهم بهذه المهمة اتساع رقعة العالم الإسلامي واحتكاك المسلمين بعوالم أخرى فيها من النحل والفلسفات والعقائد ما يخالف الإسلام فضلاً عما فيها من اعتماد على العقل والمنهج العقلى بلا حدود ولا قيود .

ولعل أبر ذلك كله احتكاكهم بالمسيحيين وغيرهم ممن كانوا يتسلحون بالمنطق والفلسفة اليونانية ، مما دفع المعتزلة أيضاً إلى اختيار هذا المنهج ليتسلحوا من خلاله وبه بنفس السلاح الذى يمكنهم به أن يصدوا أعداء العقيدة ، وهو سلاح العقل والتدليل العقلى .

لأنهم وجدوا أن الأدلة النقلية وحدها غير كافية ، بل قد لا تجدى لإفحام الغير وإلزامهم بالحجة ، لأنها مفتقرة إلى البراهين العقلية التى تسندها وتظهر صحتها .

إذاً يمكن القول إن ظهور المنهج العقلى عند المعتزلة كان عبارة عن التطور الطبيعى للفكر الإسلامى الذى كان يعتمد على النقل من الدرجة الأولى ، ثم هو أيضاً ضرورة ملحة للتغيرات التى طرأت على العالم الإسلامى نتيجة للتوسعات التى مر بها والثقافات المختلفة التى دخلت فيه ، ونقلت إليه ، ولكن كل هذه الأمور لا تكون مبرراً قوياً للأخطاء التى وقعت فيها المعتزلة نتيجة للإسراف فى استخدام هذا المنهج العقلى .

فالمعتزلة قد ساروا مع العقل دون أن يضعوا لأنفسهم معه ضوابط أو قيوداً حتى آمنوا به الإيمان كله ، وحكموه فى جميع الأمور على اختلافها ، وساروا معه إلى أقصى مدى .

بل رفعوه فوق غيره من مصادر وأدوات الحكم والمعرفة المعتد بها فى الفكر الإسلامى آنذاك .

ولننظر مثلاً أحد شيوخهم وهو بشر بن المعتمر البغدادى حين يمسح العقل فى

قصيدة له فيقول:

لله در العقل من رائد	وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضى على غائب	قضية الشاهد للأمر
وإن شيئاً بعض أفعاله	أن يفصل الخير من شر
لذو قوى قد خصه ربه	بخالص التقديس والظهر ^(٧١)

والجدير بالذكر أن المعتزلة قد تبوأ عدة مبادئ ساروا عليها في فجهم من خلال اعتدادهم بالعقل والمنهج العقلي .

وهذه المبادئ أوقعتهم في الكثير من المخاطر والمآخذ في أمور العقيدة مما أقام عليهم الدنيا ، ولم يقعدها ومن أهم هذه المبادئ ما يلي :

١ - قياس الغائب على الشاهد .

وهو المبدأ الذي يعنى النظر إلى الأمور الغيبية بالعقل قياساً على ما هو واقع تحت الحس والعيان من الأمور المشاهدة .

وهو قياس مع الفارق لاختلاف المجالين اللذين انتقل بينهما المعتزلة في الحكم على الأمور ، ظناً منهم في المشابهة بين الأمور في كلا المجالين مجال الغائب ومجال الشاهد .

ومن أجل هذا كان هذا المبدأ سبباً في وقوع المعتزلة في الكثير من الأحكام الخاطئة في مجال العقيدة .

حيث أخضعوا الله تعالى لقوانين هذا العالم ، فقد ألزموا الله مثلاً بالعدل كما يتصوره الإنسان ، وكما هو نظام دنيوى ، وفاقم أن معنى العدل - حق في الدنيا - معنى نسي يتغير تصوره بتغير الزمان فكيف إذا انتقلنا من عالم الدنيا إلى عالم الله .

٢ - أخذهم بالشك المنهجي :

لقد رتب المعتزلة على اختيارهم للمنهج العقلي اعتمادهم على الشك كمنهج وهو أمر طبيعي ، ذلك لأنه لا بد لهم من موقف من مجموع المعارف والأفكار التي سادت في عصر ظهورهم والتي كان يظهر فيها بذور التقليد المذموم ، الذي ألغى العقل أو كاد ، وأبقى على الاتباع دون التفكير مما أسلم إلى ظهور أفكار ونتائج لا يقبلها العقل السليم ، ولا تقرها العقيدة الصحيحة ، فكان لا بد لهم فيها من موقف وهذا الموقف هو موقف الشك ، الذي يدعو صاحبه إلى تنفيذ هذه المعارف المتداولة ، لبيان الصحيح منها وغير الصحيح ، وليس من أداة لهذا إلا العقل .

ولذلك كان من أقوال بعض رجالات المعتزلة وممثلهم المشهورين " الشرط الأول للمعرفة هو الشك "

والمشكلة الأساسية في هذا الأمر أن المعتزلة في حديثهم عن اعتمادهم لمبدأ الشك لم يحددوا حدود المجال الذي يصلح له هذا المنهج ، ومن هنا تأتي خطورة إطلاق القول في أخذهم بالشك كمنهج ، ذلك لأنه لا يصلح لكل أمور المعرفة الإسلامية خاصة وأهم يتعرضون في معظم آرائهم للمعرفة الدينية ، إن لم تكن تقوم عليها .

ومن ثم فقد يراون إذا ما ثبت قولهم بهذا المنهج في مجال المعرفة الإنسانية الخالصة فحسب ، ولكنهم لا يراون وهم الذين ينتسبون إلى الإسلام . إذا ما أطلقوا ذلك في مجال المعتقدات الدينية ، والتي نستقيها من مصادرها الثابتة الكتاب والسنة واللذين لا يتبغى ، بل يجب ألا يتطرق إليهما الشك من بعيد أو من قريب ، من قبل أي إنسان يزعم لنفسه أنه مسلم (٧٢)

ومن هنا تكون قد اتضحت المزالق الخطيرة التي سارت فيها المعتزلة جراء الاعتماد على المنهج العقلي .

وفي الحقيقة إن الاعتماد على المنهج العقلي ليس ممنوعاً في حد ذاته ، ولكن المنوع هو الاعتماد عليه كلية ، أو السير فيه سيراً عشوائياً دون الاستتارة بهدى القرآن والسنة فالإسلام لا يعارض الاتجاه العقلي ولكنه يضع له شروطاً وضوابطاً وحدوداً يجب أن يسير عليها حتى لا يضل ويخرج عن طريق الجادة .

إذاً فالأمر الأخطر من اتخاذ المعتزلة للمنهج العقلي يكمن في استخدام هذا المنهج فيما لا يصلح له ، وهنا يقع الخطأ الأساسي للمعتزلة ، ذلك لأنهم حينما اعتدوا بالعقل حسبوا أنه يصلح لكل شئ وبلا حدود حتى رفعوه على الشرع ذاته ، وإذا ما تعارض العقل مع الشرع قدموا العقل على الشرع وحاولوا أن يخضعوا الشرع لأساليب التفسير والتأويل ، حتى يجبي موافقاً لما يقول به العقل .

فقل إنهم حكموا العقل أكثر من تحكيمهم للشرع ، بل جعلوا الأدلة العقلية مقدمة على الأدلة الشرعية . (٧٣)

هذا بالإضافة إلى إيمان المعتزلة بمبدأ العلية ، الذي يعنى أن العلة هي ما كان المعتل بها معتلاً ، وهو كقوله كان كذا وكذا لأجل كذا وكذا ، أو هي ما أوجبت معلولها عقيبتها على الاتصال إن لم يمنعه مانع ، أو هي التي تغير محلها وتنقله من حال إلى حال ، أو هي ما تجدد الحكم بتجديدها ، فهي إذاً وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل ، فهي مؤثرة بذاتها ، ويعبر عنها المعتزلة تارة بالمؤثر وتارة أخرى بالموجب .

وقد أخذ المعتزلة بهذا المبدأ المنهجي على الإطلاق في مباحثهم العقلية والأصولية .

وقد ظهر ذلك في قولهم بالتحسين والتقبيح ، حينما ربطوا بين الحسن والقبح ، وبين السمات الذاتية القائمة في الأفعال على أساس أنها علة له ، وذلك من خلال قولهم في أصل العدل .

كما تمثل ذلك عندهم في ربطهم بين عمل الإنسان وبين استحقاقه للشواب أو العقاب ، ومن ثم ضرورة إثابة الله تعالى للمؤمن ومعاقبته للمسي على أساس العمل والإيمان والطاعة والعكس هو العلة في ذلك . (٧٤)

وهذا تكون المعتزلة قد قرنت وجود المعلول بالعلة في جميع الأمور وهذا الأمر لا يكون حتمياً في الحكمة الإلهية لأنه سبحانه بيده الأسباب والمسببات وبقدرته يمكن أن تتخلف الأسباب عن المسببات أو أن تحدث الأشياء بدون علل .

ثانياً : مراحل علم الكلام عند المعتزلة :

لم يسر علم الكلام عند المعتزلة من بدايته إلى نهايته على وتيرة واحدة ، ولم يتكون هذا العلم بصورته الحالية دفعة واحدة بل مر بعدة أطوار ومراحل مختلفة ومتعددة حتى ظهر لنا هذه الصورة التي نحن بصدددها .

وفي الحقيقة أن هذا الأمر شئ طبيعي خاصة لأن المعتزلة قد اعتمدت على المنهج العقلي في وضع أصولها الكلامية ، فلا غرابة إذاً في حدوث هذه التطورات لأن المنهج العقلي في تجدد وتغير دائم وليس له حدود أو نهاية في مجال الفكر ، خاصة إذا كانت الحاجة داعية إلى ذلك .

والمراحل التي مر بها علم الكلام عند المعتزلة تتنوع إلى ثلاثة :

١ - مرحلة النشأة :

ويمثل هذه المرحلة واصل بن عطاء مؤسس (٧٥) المذهب ورأس الاعتزال الذي تلقى العلم على شخصيات (٧٦) متباينة الآراء إلا أنه لم يكن متابعاً لواحد منهم بالذات وهكذا مؤسسوا الفرق ، لا بد من أصالة يتجاوزون بها علم من تتلمذوا عليهم ، أو أخذوا عنهم بل ربما نجدهم مخالفين لشيوخهم وأساتذتهم .

على أن هناك شيئاً آخر هو الذى شكل فكر واصل بن عطاء وهو احتكاكه بالمخالفين ، سواء منهم من كان على دين مخالف كالنصارى والمناوية^(٧٧) أو على مذهب مخالف كجهم بن صفوان^(٧٨) الذى كان يدين بالجبر ، وفى ذلك قال عنه صاحبه عمرو بن عبيد : " لم يكن أحد أعلم منه بفرق المخالفين " ^(٧٩)

ولقد سعى واصل إلى نشر مذهب المعتزلة وذيوعه على كل المستويات حيث بعث إلى المغرب عبد الله بن الحارث ، حيث استجاب له خلق كثير . كذلك بعث إلى خراسان حفص بن سالم حيث دخل ترمذ ولزم المسجد حتى ذاع صيته وانتشر ، وهناك ناظر حفص جهماً وأفحمه ، كذلك بعث القاسم بن السعدى إلى اليمن ، وهكذا سعى واصل بكل جهده إلى بث اتجاه المعتزلة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . ^(٨٠)

ومن هنا يفهم أن واصلًا كان حريصاً على أن ينشر مذهب الاعتزال فى جميع أنحاء البلاد ، وفى الحقيقة لقد تم له هذا المراد ، حيث تربع مذهب الاعتزال على قمة المذاهب الكلامية حوالى ثلاثة قرون أو أكثر . ولم يخفت نجم المعتزلة إلا بظهور مذهب الأشعرى الذى كان مؤسسه اعتزالياً فى بداية حياته أيضاً .

والجدير بالذكر أن مذهب واصل بن عطاء الكلامى كان يدور حول أربع قواعد :

- ١ - صفات الله عين ذاته .
- ٢ - القول بالقدر أو حرية إرادة الإنسان .
- ٣ - القول بالمعزلة بين المولتين .
- ٤ - قوله بخطأ أحد الفريقين المتحاربين فى معركة الجمل وصفين . ولكنه لم يحدد الفريق المخطئ .

ويكاد يجمع مؤرخو الفكر الإسلامي على أن مركز الدائرة في آراء واصل بن عطاء الكلامية هو قوله (بالمرلة بين المرلتين) ، بل يرى بعض المؤرخين أن المرلة بين المرلتين كانت هي الفكرة الوحيدة في تاريخ الفكر الكلامي التي ألقى بها واصل بن عطاء^(٨١) يقول : د / سامي النشار بصدد هذا الاتجاه :

ومع ما في هذا القول من تعسف إلا أنه يمكن القول إن فكرة " المرلة بين المرلتين " كانت أهم فكرة في مذهب واصل الكلامي ، ويبدو أن واصل بن عطاء أراد برأيه المتوسط أن يوفق بين مختلف المذاهب ، وينأى عن الخلافات المذهبية في مسائل نظرية تمست إلى العمل ، وكانت هذه الخلافات المذهبية تأكل المسلمين أكلاً وتقذف بهم في هوة سحيقة من الاضطرابات وسفك الدماء .

وتقرير هذا المذهب الواصلي :

أن الناس كانوا مختلفين في عهد واصل إلى طوائف متعددة ولكنهم على اتفاق بينهم في أن مرتكب الكبيرة فاسق ، أما الجوارح فكانوا يرون أن مرتكب الكبيرة علاوة على فسقه كافر يخلد في النار ، وكانوا على اختلاف بينهم في استحلال قتل مرتكب الكبيرة أو عدم قتله ، أما علماء الحديث فكانوا يقولون إن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح ، فهو فاسق عاص بعمله ، أي أن عمل الجوارح والأعضاء لا ينافي ما وقر في قلبه من الإيمان ، ففسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام .

وهؤلاء هم مرجئة السنة ، ثم ظهر الحسن البصري يقرر أن صاحب الكبيرة منافق .

فعندما اطلع واصل بن عطاء على هذه الفرق — قرر خلافاً لها كلها — أن الكافر المعاند أو المؤمن المطيع لا خلاف في تسميتهما كافراً ومؤمناً ، ومرتكب الكبيرة — حيث كان — موضع اختلاف في إطلاق أحدهما عليه ، أي إطلاق هذا أو ذلك عليه وقال إنه فاسق أخذاً بما اتفقوا ، وهجراً لما اختلفوا ، كأنه يريد التوسط بين الخلافين واستمالة الفريقين إلى رأيه ،

فالفاسق عنده إذاً لا مؤمن ولا كافر ، والفاسق عنده في معرلة بين المرلتين ، بين معرلة الكفر والإيمان (٨٢)

من هنا يكون واصل قد اختط لنفسه مذهباً كلامياً جديداً كل الجدة على الرغم من كونه متوسط بين الأطراف لأنه لم يسبقه إليه أحد .

وآراء واصل الكلامية السابقة أصبح بعضها من أصول الاعتزال التي لا يعد معتزلاً من يخالفها ، ومن المتوقع أن تنشأ — فضلاً عن أن تنضج — أصول المعتزلة الخمسة تفصيلاً — في عهد المؤسس الأول ، ولكنه مع ذلك وضع البذرة وحدد النهج والمسار ، حيث لم تكن الفلسفة اليونانية قد ولجت الفكر الإسلامي في عصره ، ومن ثم فقد تسليح الخلف بما كان متعذراً على السلف أن يتسلح به من أساليب الجدل وفنون المنطق ومصطلحات الفلسفة ، بل إن كثيراً من المشكلات لم تكن قد استحدثت بعد لا سيما ما يتصل منها بدقيق الكلام . (٨٣)

والجدير بالذكر أن آراء واصل الكلامية كانت تتمثل في مؤلفاته المتعددة التي لم يبق منها شيء إلا تلك الخطبة المشهورة التي لم يذكر فيها " حرف الرء " (٨٤)

ومن خلال هذه المؤلفات يكون لواصل بن عطاء الفضل في وضع بذور وأسس علم الكلام الاعتزالي ، أو علم الكلام المبني على المنهج العقلي الصرف ، وعلى الرغم من عدم ظهور هذه المؤلفات إلا أن آراء واصل بن عطاء قد وصلت إلينا وذاع صيتها شرقاً وغرباً .

يقول : ابن المرتضى :

يمثل واصل بن عطاء خصائص المعتزلة أصدق تمثيل ، كان رجلاً متعبداً دينياً ، وتلك كانت ميزة عامة عند مفكرى المعتزلة جميعاً ولكن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأصحابهما كانوا المثال الذي يحتذى به المعتزلة ، ويذكر العلاف أنه وقف على أبي موسى بن الرردار المشهور براهب المعتزلة وبكى تأثراً لصلاحه وتقواه وقال ، وهكذا شهدنا أصحاب

واصل وعمرو ، ويمثل واصل بن عطاء جوهر عمل المعتزلة الحقيقي وهو نفرقة للمجادلة والدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ^(٨٥)

٢ - مرحلة الاكتمال والتطوير :

لقد سبقت الإشارة إلى أن الفضل في وضع بذرة الفكر الاعتزالي يرجع إلى واصل بن عطاء ، ولكن الهام الآن هو :

هل بقي هذا الفكر على حالته بدون تطور وتجدد أم كان هناك دور للتلاميذ في هذا الفكر وهذه الآراء الكلامية ؟

يقول د / النشار :

لقد استمرت مدرسة الاعتزال بعد وفاة الأستاذين الكبيرين - واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد - حية ، ونلاحظ أن هناك تطوراً كبيراً في المذهب المعتزلي إذ خاض التلاميذ في مذاهب ومساائل فلسفية بحتة وهذا يدل على أن ثمة ظروفاً طرأت على التفكير النظري في البلاد الإسلامية إبان ذلك الوقت . ^(٨٦)

إذاً لقد حدثت تطورات وتجددات في الفكر الاعتزالي ، وهذا شيء طبيعي ، لأن دوام الحال من المحال ، ومن الضروري أن يتطور الفكر كي يواكب مستجدات الحياة ، وحتى لا يظل في رتابة .

وفي طليعة الذين قاموا بهذا التجديد والتطوير . أبو الهذيل العلاف .

حيث يرى العلماء والباحثون أن العلاف قد وصل بالفكر الاعتزالي إلى الذروة في النضج والاكتمال .

يقول الملطي :

لم يدرك في أهل الجدل مثل العلاف ، فهو أبوهم وأستاذهم كان الخلفاء الثلاثة - المأمون والمعتصم والواثق - يقدمونه ويعظمونه وكان الوزير ابن أبي ذؤاد من تلامذته ، وكان لا

يقوم له في الكلام خصم يصوغ الكلام صياغته ^(٨٧) ولقد كانت هناك عدة عوامل ساعدت على نبوغه في علم الكلام الاعتزالي وتطويره منها :

١- موهبته في الجدل خاصة في عصر المجادلات الفكرية والعقائدية حيث لم يبلغ الجدل أشده في عصر من عصور الإسلام كما بلغ في النصف الثاني من القرن الثاني والقرن الثالث الهجري وكذلك مسار الفكر ومنطق التاريخ .

فعندما ولى عصر الإيمان والتصديق — حيث الصحابة والتابعين — وأقبل عصر العقل والجدل — حيث المفكرون والمفلسون — لم يكن الصراع الفكري متمثلاً بين الإسلام وغيره من الديانات المخالفة فقط بل كان أيضاً متمثلاً بين الفرق الإسلامية نفسها وفي كثير من الأحيان كان يدور الصراع الفكري داخل الفرقة الواحدة مما كان يدعو إلى تطوير الحجج الكلامية .

٢- إفادته من الفلسفة اليونانية ، حيث عاصر " العلاف " حركة الترجمة الضخمة في العصر العباسي ، ويشير معظم كتاب الفرق إلى أنه أخذ عن الفلسفة اليونانية . فيقرر أبو الحسن ^(٨٨) الأشعري أنه أخذ مذهبهم في الصفات من أرسطو طاليس ^(٨٩) ، ويشير الشهرستاني إلى أن العلاف وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم يعلم هو ذاته ^(٩٠)

وليس أدل على سعة اتجاه أبو الهذيل العقلي من تعريفه للعقل بأنه " القوة على اكتساب العلم ، وبأنه القوة التي يفرق الإنسان بها بينه وبين باقي الأشياء .

وقال معروفاً بإياه كمعيار " إننا نميز الأشياء الواحد من الآخر بواسطة العقل والعقل الحسي إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول .

وغاية ما يقال في هذين القولين أن أبا الهذيل يميز العقل عن الخسوسات عينها ويعترف له بالقدرة على اكتساب العلم والقدرة على تحويل الخسوس إلى معقول ، ونقل ما في الأعيان إلى الأذهان .

فإذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم يقوم على الكليات كان العقل بذلك هو القدرة على تعميم الجزئيات والوصول إلى الكليات واستخلاص القانون العام .

ناهيك عما يضيفه العلاف إلى العقل من قدرة على إدراك العلاقات بين الجزئيات والشئيات فيكون مفارقاً لهذه الأخيرة ، مدركاً الكل والمجرد ، لأن العلاقات ليست سوى معان مجردة .^(٩١)

وبالضرورة طبق العلاف هذه الأفكار النظرية على المسائل الكلامية وجعل للعقل السلطان الأكبر في فهمها مما أفرز عن وجود علم كلام متسع الأفق يكسوه طابع عقلي فلسفي بحت .

ولكى تتضح هذه الصورة أذكر رأيه في مصدر المعرفة التي سنل عنها ، فأجاب إجابة هي أقرب إلى الفلسفة الحديثة حيث أعطانا من خلال إجابته تقسيماً رائعاً لمصادر المعرفة حيث ذكر أنها أربعة مصادر . العقل ثم الشرع ثم الخبرة أو التجربة وأخيراً الإلهام .

وعند العلاف نجد أن لكل مصدر من هذه المصادر مجاله الخاص ويعلق على المصدر العقلي أهمية لا تقل عن المصدر الديني^(٩٢)

نماذج من جهود العلاف في تطوير الكلام الاعتزالي :

من أقوال العلاف الكلامية التي توسع فيها وطورها : قوله فيما يتعلق بالإلهيات :

إن الله عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هي هو ، فإذا قلت : إن الله عالم أثبت له علماً هو الله ونفيت عنه جهلاً ، وإذا قلت : قادر نفيت عنه عجزاً وأثبت له قدرة^(٩٣)

ويعد أبو الهذيل أول من فصل القول في مسألة أن الصفات عين الذات التي وضعها شيخه — واصل بن عطاء — وقررها ولم يتعرض لشرحها تفصيلاً .

ومن أقواله أيضاً : علم الله لا يتناهى :

حيث يرى أن علم الله هو الله ، والله لا يتناهى إذا فعلمه ليس له نهاية ، وأيضاً كان الله يعلم ذاته ، وكانت ذاته ليست بذات غاية ولا نهاية فإنه ليس لعلم الله غاية أو نهاية .

هذا ولا يعتد بما نسبته ابن الرواندى ^(٩٤) كذباً إلى العلاف — في تفسير قوله تعالى :
 " وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " (سورة البقرة آية ٢٩) إنه لما كان الكل يوجب الحصر والنهاية
 — أى لما كانت الأشياء متناهية — فذلك يوجب أن يكون لعلمه غاية ، لأن أبا الهذيل قد
 شرح هذه الآية بقوله إن الأحداث ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها
 شئ .

وهذا يكون قد انتفى عن أبي الهذيل قول ابن الرواندى الذى أقمه فيه بأن علم الله متناهى .

ومن أقوال أبي الهذيل أيضاً التى توسع فيها عن شيخه :

قوله بتناهى مقدرات الله (سكون حركات أهل الخلدن)

لأن ما ساقه أبو الهذيل بالنسبة للعلم لم يسقه بالنسبة للقدرة ذلك لأنه نظر إلى
 العلم من حيث صلته " بالذات " فجعله أزلياً لا متناهياً ، ولكنه نظر إلى القدرة من حيث
 صلتها " بالموضوع " أو بالأحرى " المقدور " فقال بتناهى مقدرات الله ، ولم يقل بتناهى
 قدرته ، وذلك أن للأشياء كلاً والله تعالى " أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدْداً " (سورة الجن آية ٢٨)
 والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية .

وقد أراد أبو الهذيل بهذا الأمر أن ينفرد الله باللانهاية أزلاً وأبداً فلا يشاركه في
 أبديته أحد كما لا يشاركه في القدم أحد ، وبناءً عليه قال بفناء حركات أهل الخلدن —
 الجنة والنار — ليكون الله ولا شئ معه كما لو كان في البدء ولا شئ معه .

ولم يوافق كثير من المعتزلة العلاف على هذا الأمر ، وقد اعتذر عنه الخياط ^(٩٥) بأنه قال ذلك
 على سبيل المعارضة لا التقرير ، حيث عارض بهذا القول الخصوم من الدهرية القائلين بقدم
 العالم وعدم فناءه ^(٩٦)

ومن أقواله التى لم يسقه إليها أحد أيضاً : قوله بوجوب فعل الأصلح على الله ،

وقوله بإرادات لا محل لها حيث يكون البارى تعالى مريداً لها ^(٩٧) .

هذا بالإضافة إلى أقوال أخرى كثيرة تتعلق بالإنسان والسمعيات وغيرها ومن هنا يكون العلاف قد ساهم اسهاماً بالغاً في تطوير علم الكلام الاعتزالي وشرح أصوله التي وضعها مؤسس المذهب وإذا كانت عجلة التطور لم تقف عند واضع المذهب فمن الطبيعي أن لا تقف عند التلميذ حيث ظهر للعلاف أيضاً تلاميذ أخذوا أقواله وحاولوا يشرحوا أصولها ، وفي مقدمة هؤلاء التلاميذ "النظام"

جهود النظام^(٩٨) في تطوير علم الكلام الاعتزالي :

يكاد يجمع كتاب الفرق والمؤرخون على أن النظام أعظم رجال المعتزلة جميعاً ، وإذا كانت عظمة أستاذه العلاف ترجع إلى أنه أقام مذهباً متكاملًا في مختلف مباحث الكلام ، فإن النظام كان أكثر دقة وأشد غوصاً في المعاني ، حتى جعل علم الكلام في عمق الفلسفة ودقتها استدلالاً ومصطلحات ، وما كان ذلك يحدث لولا أنه طالع كتب الفلاسفة وتمثل نظرياتهم تماماً ثم أفاد منها في آرائه.

على أن هذه الدقة وهذا التعمق قد عرضاه من ناحية أخرى لكثير من سوء الفهم والتشويه ، ومن ثم لم نجد معتزلياً لقي ما لاقاه من تشنيع الخصوم عليه^(٩٩)

وفي الحقيقة إنني لست هنا بصدد تقييم آراء النظام وغيره من المعتزلة من حيث موافقتها ، أو عدم موافقتها ، ولكنني بصدد عرض جهودهم في تطوير علم الكلام وتوسعه في إثراء الحياة الفكرية والعقدية بأدلة كلامية مختلفة ومتنوعة مبيهاً السيرة الفكرية لعلم الكلام من قديمه إلى حاضره ومستقبله.

والذي لاحظته هنا أن النظام قد توسع عن أستاذه كثيراً في استخدام المصطلحات الفلسفية حتى اصطبغ علم الكلام عنده بالصبغة الفلسفية وأصبح للعقل عنده مكانة أوسع وأشمل عن سابقيه .

وقد كان النظام ذو نزعة نقدية وفلسفية في تفكيره ، فهو يتناول ما يصل إليه علمه ويزنه بميزان العقل وعلى هذا الأساس يقبله أو يرفضه ، وهو على هذا الأساس يصحح الحديث أو

يزيفه ويتأول نصوص القرآن ، وهو في كل أبحاثه يحكم العقل ، وهو أداته ولا يعتمد على النص بقدر ما يعتمد على العقل^(١٠٠)

هذا ويتفق النظام مع أستاذه في المسائل التي سبق ذكرها إلا أنه زاد عنه في مسألة الصلاح والأصلح بقوله :

إن الله لا يقدر على أن يفعل الشرور والمعاصي ، ولا يوصف سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ، وقد كان يستند في ذلك على مبرر عقلي مضمونه أن الظلم لا يقع إلا من آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به والجهل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومن آرائه في الإرادة الإلهية :

أن الإرادة لفظ مشترك بين الله والإنسان ، ومن ثم كى تنتفى أدنى مشابهة بينهما ذهب النظام إلى أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة ، ولكن الإرادة تنسب إلى الله على أنحاء ثلاثة :

١ - بصدد الخلق أو التكوين :

إنه يريد لتكوين الأشياء فمعناه أنه مكوئها أو أنه خالقها ومشوئها فإرادة التكوين هي التكوين .

٢ - بصدد أفعال العباد :

إذا وصف بأنه يريد لأفعال عباده فمعناه أنه أمر به ناه عن خلافه ، وإرادة الفعل غير المراد لأن الفعل واقع من العبد لا من الله وفقاً لنظرية المعتزلة في حرية إرادة الإنسان .

٣ - بصدد الأفعال الإلهية المستقبلية :

إذا وصف الله بأنه يريد أن تقوم القيامة فمعناه أنه حاكم بذلك مخبر به ، وإن وصف بأنه يريد لذلك منذ الأزل فمعناه أنه عالم بذلك .^(١٠١)

وعلى هذا الأساس وذلك المتوال كان المذهب الاعتزالي دائماً في تطور دائم وتحول كبير ، وفي هذه المرحلة بالذات التي يمثلها أبو الهذيل العلاف ، والنظام اكتملت الأصول الخمسة عند المعتزلة التي تتألف من :

١ - التوحيد ٢ - العدل ٣ - الوعد والوعيد

٤ - المروة بين المزلتين ٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وأما أصل انبناء هذه المبادئ التي لم تظهر طبعاً دفعة واحدة ، فهو سجالى تعارض بحث ، كما يؤكد ذلك القاضي عبد الجبار قائلاً " لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول ، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدمرية والمشبهة قد دخل تحت المروة بين المزلتين ، وخلاف الإمامية داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومن جانب آخر تشترك المبادئ الثلاثة الأولى في أنها ترفض التعددية والالتباس ، ولا يمكن فهم هذا التأمل المنصب على الكيان الإلهى إلا كتعبير عن إرادة تستهدف إعطاء الله وضعية ودوراً اجتماعياً محددين : أنه واحد ، عادل ، لا يخلف وعده ووعيده ، ولا يفعل القبيح وإن كان قادراً عليه ، كما أن الله متميز عن العالم الذى لا يدين له سوى بالوجود .

أما المبدأ الرابع : فلا يعدو أن يكون في الحقيقة صياغة لموقف الحيات المعبر عن موقف الحزب العباسى كما يذهب إلى ذلك البعض أو على الأقل المتوافق معه خاصة تجاه المتنازعين في موقعة الجمل ، ولا ريب أن واصل بن عطاء هو أول من صاغ ذلك المبدأ .

وأما المبدأ الأخير فيبدو أنه موجه لتأسيس العنف المشروع وتحليل ممارسته أليس واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من تعاليم الإسلام الكبرى ؟ ألا يأمر بالدين وباللجوء إلى العنف عند الحاجة والضرورة ؟ (١٠٢)

وبناءً على ما سبق أصبح في فكر المعتزلة الكبار مبدأ يقول كل علم كلام لا يكون ممكناً إلا إذا استعمل العقل استعمالاً صائباً ، ومكتفياً ، أما إذا اقتصر على النص وحده فسيؤدى به ذلك إلى إضعاف قوامه نفسه .

وبناءً عليه استخدم المعتزلة الحجج العقلية في الدفاع عن الإسلام ، وخاصة في بداية ظهورهم — في بداية فائقة ، واستطاعوا في حذق تام أن يضمنوا لأنفسهم كثيراً من المؤيدين والمتحمسين لأرائهم وعقائدهم .

وإن كان البعض لا يرى أن المذهب المعتزلي أقرب إلى روح الإسلام ويرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق بالكتاب والسنة المعبر عنهما في أصالة وقوة ، فإن هذه العبارات لم تخرج المذهب المعتزلي عن روح الإسلام وتخالف الأمر الواقع الذي يفرض مكانة ودور المعتزلة في الفكر الإسلامي^(١٠٣)

وفي الحقيقة إن جهود الفكر الاعتزالي خاصة في مجال علم الكلام لا يمكن أن ينكر حيث كان الكلام الاعتزالي طيلة أربعة قرون يمثل لسان الدفاع عن الإسلام ضد الخصوم والأعداء ، أو على وجه التحديد منذ القرن الثاني ، وحتى القرن الخامس الهجري .

يقول د / أحمد صبحي

لقد قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري ، حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر ، وفي تبرير أقول نجمهم قبلت عدة تفسيرات : منها :

- ١ - معاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكل باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بنى بويه .
- ٢ - خطأ المعتزلة القاتل في استعدادهم الدولة على خصومهم بصدد مشكلة " خلق القرآن " ليس فحسب لأن ممثلي " حرية الفكر " قد مارسوا تقييد الفكر والحجر على الرأي ، وذلك من المتناقضات المقتضية للاختيار ، وإنما لأنهم مارسوا ذلك مع إمام جليل من أئمة الفقه ، ومن ثم كان رد الفعل ضدهم من العامة لا من السلطة فحسب .

٣ - الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة ، فما كانوا ليأجوها برضى العامة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتقدون : فلا شفاعاة للنبي عن الكبائر دون توبة ، ولا ينفع الميت بعد موته دعاء

الأهل ، ولا استغفار الأحياب — وربما قراءة القرآن أيضاً . آراء كلها تصدم وجدان العامة وعواطفهم .

ومن هنا ما كان يمكن لعقول العامة أن تستسيغ آراء المعتزلة ، بخلاف ما كان من معتقدات الحنابلة وآراء الأشاعرة .

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية أكبر حركة عقلية في حضارة الإسلام فإنه يجب ألا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلا في جو ملائم ، ومن ثم ازدهرت حركة الاعتزال في ربيع الفكر الإسلامي ، وما أن أقبل الصيف حتى استرخت العقول عن أن تتبنى الرأي الجري فذويت بذلك شجرة الاعتزال^(١٠٤)

وفي الحقيقة كما أن ظهور المعتزلة شئ طبيعي باعتباره كان ثورة ضد التقليد ، ودعوة إلى إطلاق العنان للفكر ، فإن انقيارها أيضاً شئ طبيعي لأن الفكر الاعتزالي قد بلغ ذروته وأصبح لا يقف عند حد معين ، فلا غرابة في سقوطه ، لأن لكل شئ إذا تم نقصان. والشئ إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده .

ثالثاً : المنهج الاعتزالي بين الأصالة والتقليد :

لقد سبقت الإشارة إلى أن المعتزلة قد انتهجت المنهج العقلي ورضيت بالعقل هادياً إلى المعرفة لدرجة أن أصبح عندهم هو المعرفة ولم يفصلوا بينه وبين العلم .

وقد تمثل هذا التيار في التأويل العقلي للآيات ، لأن القرآن في نظرهم لم يعد " كتاب مواظ أخلاقية فقط ، أو تاريخاً أنزل كعبارة عن قرون ماضية ، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي وأخلاقي وعملي وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه .

لقد كانت المعتزلة أول من أخذ بهذا المنهج من مفكرى المسلمين وتبعهم بعد ذلك الكثير من الفرق الإسلامية التي سارت على نفس الطريق وبنفس الأسلوب .^(١٠٥)

ولما كان التأويل هو أول طريق المنهج العقلي عند المتكلمين فقد اختلف الباحثون

حول :

هل بدأ هذا التأويل أو المنهج العقلي في فهم الدين والبحث في المسائل العقائدية إسلامياً أصلاً ؟ أم كانت هناك مؤثرات خارجية أثرت فيه وأدت إليه ؟

وفي ظل هذا الخلاف انقسم الرأي إلى قسمين :

١ - القسم الأول : يرى أن مسألة القضاء والقدر والصفات الإلهية ظهرت في الإسلام بتأثير من تعاليم الكنيسة المسيحية ونفوذ أساتذتها المتكلمين أمثال القديس " يوحنا الدمشقي " وتلميذه " تيودور أبو قرة "

وكانت حجة هذا الفريق :

هي اطلاع المسلمين على فلسفة الأوائل من اليونان ومنطقهم ، واحتكاكهم بمسيحيين ويهود ، حيث قد اشتغل اتباع الكنيسة من قبل بالأمور العقلية في العقائد وبحسبوا فيما بحث فيه المسلمون من بعد من مشاكل القضاء والقدر والذات والصفات واستخدموا التأويل في حل هذه المسائل العقائدية ، ومن هنا تأثر المسلمون بهم وأخذوا عنهم طريقتهم في حل مشاكل العقيدة . (١٠٦)

إذاً هذا الفريق يرى أن المنهج العقلي - أو على الأخص منهج التأويل - الذي تنسب بذوره إلى المعتزلة لم يكن من بنات أفكار المسلمين الخالصة أو على الأخص لم يكن من ابتكار المعتزلة ، وإنما كان موجوداً من قبل عند اليونان وعند علماء اليهود والنصارى ، ومن ثم أخذه المسلمون عنهم إما عن طريق الترجمة ، وإما عن طريق الاختلاط الثقافي والاحتكاك العلمي .

٢ - أما القسم الثاني : فيرى أن الخلاف العقائدي والجدل الديني نشأ بسبب تعاليم الإسلام ذاته كنتيجة للتطور السياسي والاجتماعي للجماعة الإسلامية نفسها .

وكانت حجته في ذلك أن المشاكل العقائدية ظهرت من العقيدة الإسلامية وخرج الحل لهذه المشاكل أيضاً منها ، وكان الحل هو التأويل العقلي وبيان ذلك :

أن مشاكل الذات والصفات والقضاء والقدر وما إليها من المسائل التي ظهرت أمام المفكرين المسلمين كان نتيجة لما في القرآن الكريم من تعارض ظاهري للآيات ، وكذلك لما في بعض الآيات من تجسيم لله ووصفه ببعض الصفات الجسمية ، وكان الحل أيضاً من القرآن في الدعوة الصريحة لاستعمال العقل في النظر والتدبر لآيات الكون .

هذا بالإضافة إلى الظروف السياسية التي مرت بها الجماعة الإسلامية مما يدل على أن الإسلام هو الذي أفرز هذه المشكلات ، وهو الذي أفرز الحل أيضاً ^(١٠٧)

وفي الحقيقة إن قضية الأصالة والتقليد بالنسبة للفكر الإسلامي التي شغلت أذهان الكثير من المستشرقين وعلماء المسلمين والباحثين ، والتي يندرج فيها بالضرورة المنهج العقلي أو منهج التأويل لدى المعتزلة ، قضية شائكة وتحتاج إلى حديث طويل لا يسعه هذا المكان ، ولكن كل ما يمكن قوله بهذا الصدد .

إن الرأي الثاني هو الصواب خاصة وأن الفكر الإسلامي له سماته ومميزاته المستقلة التي تفرده عن أفكار اليونان واليهود والنصارى بالإضافة إلى منحة القرآن الكريم — التي منحنا إياها رب العالمين — الذي رفع من مكانة العقل ، والذي أمرنا من خلال هذا الكتاب أن نترك التقليد والعصبيّة والجهل وأن نستعمل العقل والفكر ، وأن نبكر قدر الإمكان . إذاً فمن الغباوة والبلادة والتهكم أن يقال إن نتاج أمة بأسرها نتيجة التقليد ، ولكن كل ما يمكن قوله إن هناك تأثيراً وتأثراً فقط ، وهذا شيء طبيعي لأن الأفكار ليست جيسة أحد أو مقصورة على أمة دون أمة بل هي وليدة الفكر وهي طليقة العنان يقبلها من يشاء ويرفضها من يشاء ويطورها من يشاء ، وسبحان من يهدي إليها .

(ومن هنا يمكن القول إن التيار العقلي أو المنهج العقلي الذي اتبعه المتكلمون ، وعلى رأسهم المعتزلة في الدفاع عن الدين أو في فهم الدين كان تابعاً من قلب الإسلام ، ومن

جوهره — القرآن الكريم — علاوة على أن عصر النبي صلى الله عليه وسلم كان أكبر دليل على تحكيم العقل وتقديسه .

وعلى هذا فالتأويل كمنهج عقلي نبع من الإسلام نفسه ، وأول من قام به هم المعتزلة رواد العقلانية في الإسلام ، وذلك لأنهم وجدوا في القرآن الكريم والحديث النبوي نصوصاً إذا أخذت حرفياً أدت إلى التجسيم ، والتشبيه ، وقد ثبت عندهم عقلاً أن الله تعالى منزّه عن الجسمية والجهة فصرفوا هذه الصفات عن معانيها الظاهرية إلى معان مجازية لئلا يكون ذلك سبباً في الطعن في هذه النصوص ، واستعانوا على ذلك بالقرآن نفسه .

هذا عما فعله القرآن الكريم في عقلية المسلم من شحذ هممها لكى تفهم وتسير الطريق وتدافع عن عقيدة الإسلام ضد العقائد الأخرى بمنهج العقل لا بتعصب العاطفة .

حيث أدى القرآن الكريم بأسلوبه وتعارض آياته الظاهرى إلى وجود جانب مهم من هذا التيار العقلي^(١٠٨)

رابعاً : تعقيب :

لقد اتضح من خلال ما سبق أن مذهب المعتزلة كان وليداً لظروف خاصة مرت بها الأمة حيث كان أشبه ما يكون بثورة عارمة على الحالة السائدة في ذلك الوقت ، تلك الحالة التى كانت تنطوى على الإنزواء والتقليد والخوف من الخروج عن دائرة النقل حسيماً يذكر المؤرخون .

في حين رأت المعتزلة أن الظروف المظلمة الإسلامية تستدعى الخروج من هذه الدائرة لأن الفتوحات الإسلامية قد كثرت والإسلام قد انتشر وعلم به القاصى والدانى ودخل في لوائه كثير من أهل الملل والأديان المختلفة ، وأخذت الحوارات الكلامية تقوم بين الإسلام وغيره من الملل المختلفة وأصبح النص لا يقوى على مجابهة الحجج الدخيلة وحده ، من هنا رأى المعتزلة ضرورة إطلاق العنان للفكر كى يساند النص في الوقوف ضد الخصوم .

هذا علاوة على أنهم رأوا أن الإسلام يمجّد العقل والفكر ويدعوه إلى الانطلاق والبحث في حقائق الأشياء ومحاولة فهم أسرار الكون ودقائقه ، فلا داعى للحجر عليه وتقييده .

من هنا اختط المعتزلة لمذهبهم منهجاً عقلياً أقاموا عليه آراءهم الكلامية ، وفي الحقيقة إن هذا المنهج لم يتكون عند المعتزلة دفعة واحدة ولكن مر بعدة أشواط ومراحل مختلفة بدءاً من مؤسسه واصل بن عطاء شيخ المعتزلة — وحتى اكتماله ونهايته .

ففي البداية كان الاعتماد على العقل بطيناً . بحيث كان يسير إلى جانب النص ، ثم أخذت الدائرة تتسع شيئاً فشيئاً نظراً للأحداث والمداخلات حتى أصبح فوق النص عند التعارض عن طريق اللجوء إلى التأويل ، وفي ظل هذه الأحداث تكونت الأصول الخمسة عند المعتزلة التي لا يعتبر اعتزالياً من لا يؤمن بها .

والهام في هذا الصدد أن المعتزلة تعتبر أول من فشق الكلام في هذا المنهج العقلى أو في منهج التأويل ، وأن الآراء الكلامية عندهم لم تتكون دفعة واحدة ، وإنما كانت تختلف من فترة إلى أخرى وفي كل فترة كانت تحدث فيها تطورات وتوسعات كما سبق بيان ذلك وهذا يشير إلى أن الفترة التي عاشها علم الكلام في جو المعتزلة كان ينعم بالتجديد والتحديث ، ولا غرابة في هذا الأمر لأن المعتزلة تنبى المذهب العقلى ، وتقوم على الفكر الذى لا يلبث على حال ولا يرضى بقلائل المعلومات .

والجدير بالذكر أن المذهب الكلامى عند المعتزلة بدأ أشبه ما يكون صافياً عن حجج اليونان والفلسفة وأفكار الوافدين المختلفة ثم ما لبث أن تدرج في الاختلاط بهذه الثقافات المختلفة حتى أصبح في النهاية فلسفياً خالصاً وهذا يعد أيضاً تطوراً جديداً لعلم الكلام الاعتزالى .

وفي الحقيقة أن المنهج الاعتزالى القائم على العقل قد تكون بدايته ، والأسباب التي دعت إليه ، والدور الذى قام به في خدمة الإسلام ضد المخالفين محمودة ، لولا أنه أفرط في

استخدام هذا المنهج حتى أصبح مستعلاً على الجميع حتى الشرع ، وهذا خطأ ، فعلى الرغم من كون حججه وأقواله في المسائل الكلامية مقنعة عقلياً ، وقد تلاقى قبولاً وصداً عند كثير من العلماء والباحثين إلا أن عيبها وخللها يتمثل في قيامها على هذا المنهج الذي أصبح لا يقبل الزوجية .

ولقد خطأ هذا المنهج العقلي — عند المعتزلة — خطوة جريئة تتمثل في تأويل النصوص التي لا تتوافق مع العقل حتى تكون مقبولة وتمشي مع أصولهم ومبادئهم .

ولقد كانت هذه الأمور في مقدمة الأسباب التي أدت إلى انهيار المذهب الاعتزالي وانزوائه ، لأن الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده .

ومن هنا ظهرت الدعوة إلى العودة إلى النص " الكتاب والسنة "

وعلى هذا يمكن القول إن المعتزلة لهم وعليهم :

يقول د / أحمد صبحي :

تقوم المعتزلة على الرعة العقلية : بمعنى إذا تعارض ظاهر النص مع العقل فإن المرجح هو العقل ، فالله قد لطف بالناس وهداهم بالعقل والرسول والكتاب ، ولكن يعرف الرسول والكتاب بالعقل ، ولا يعرف العقل بالرسول والكتاب ، ذلك هو سندهم في ترجيح حجة العقل .

وفي ضوء ذلك عرفت أصولهم الخمسة ، بل في ضوء ذلك التزموا بما التزموا به من نظريات كاعتبارهم المعلوم — وإن لم يكن موجوداً — شيئاً وفي ضوء ذلك أيضاً يرجع إليهم الفضل في نشأة علم الكلام وفي تحديد موضوعاته وأساليب الجدل فيه ، أما على الصعيد الخارجي فإليهم يرجع الفضل في الذود عن الإسلام بحجج العقل ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى ومن الزنادقة^(١٠٩)

المطلب الثاني

دور الأشاعرة في تطوير علم الكلام

ويشتمل على :

أولاً : منهج الإمام أبي الحسن الأشعري في علم الكلام .

ثانياً : دور تلاميذ الأشاعرة في تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

١ - طريقة المتقدمين في علم الكلام . وتشمل :

أ - جهود القاضي الباقلاني في تطوير علم الكلام .

ب - جهود الإمام الجويني في تطوير علم الكلام .

٢ - طريقة المتأخرين في علم الكلام . وتشمل :

أ - دور الإمام الغزالي في تطوير علم الكلام .

ب - دور الإمام الرازي في تطوير علم الكلام .

ثالثاً : تعقيب .

المطلب الثاني

دور الأشاعرة^(١١٠) في تطوير علم الكلام

لقد سبقت الإشارة إلى أن الفضل في وضع بذور علم الكلام يرجع إلى المعتزلة ، ولكن بطبيعة الحال لا بد أن تدور عجلة التحول والتطور والتغير وسبحان الذى يغير ولا يتغير . فبعد أن ازدهر علم الكلام الاعتزالي فترة طويلة بدأ في أواخر القرن الثالث الهجري يأفل ويتضاءل .

حيث كان أهل السنة ينظرون إليهم بعين الكراهية ، وحملوهم مسئولية الفتن والاختلاف ، فضلاً عن أن المجتمع الإسلامي قد ضاق ذرعاً بتصورهم العقلي الجاف للموضوعات الإلهية .

ومن هنا كانت تسود العصر حاجة فكرية ملحة إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة ، مما أدى إلى ظهور الإمام " أبى الحسن الأشعري " مؤسس فرقة الأشاعرة^(١١١)

وقد ظهر أبو الحسن الأشعري لا على أنه مؤسس مذهب جديد ، ولا على أنه رأياً مستحدثاً ، وإنما حرص تمام الحرص كما حرص أتباعه على أن يظهره أنه للصحابة والتابعين وللفقهاء ، ولرجال الحديث — أو بالأحرى لأهل السنة — تابع ، وليس له في كل ما قال به رأى مستحدث .

وقد استطاع بذلك أن يمهّد للاعتراف بعلم الكلام ، وأن يجعل منه أحد علوم الدين، بل وأن يحسن للعلماء الخوض فيه ، فأزال بذلك حرجهم عن التعرض لجليل الكلام^(١١٢)

ومن هنا أصبح الإمام أبو الحسن الأشعري يمثل نقطة تحول هامة في الفكر الإسلامي عامة ، وفي علم الكلام على وجه الخصوص .

فمن جهة أصبحت أغلبية أهل السنة — وهم بدورهم يمثلون أغلبية المسلمين — تدين بمذهبه ، أو بالأحرى المنسوب إليه ، ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفاً به كعلم من علوم الدين منذ أن استحسّن أبو الحسن الأشعري الخوض فيه ، وذلك بعد أن كان المخدثون وأئمة الفقه ينفرون الناس من الاقتراب منه .

ومن ثم اكتسب تحول الأشعري أهمية خاصة ، وأثارت الباحثن في فكره ومذهبه — قدامى ومحدثين — عوامل هذا التحول ودوافعه فضلاً عن نتائجها^(١١٣)

أولاً : منهج الإمام أبو الحسن الأشعري :

كان نتيجة لظهور الإمام أبي الحسن الأشعري على مسرح الدراسات الكلامية أن حدث هناك تطور هائل في المنهج الذي كانت تستخدمه المعتزلة ، وهو المنهج الذي اعتمد في جانب كبير منه على النظر العقلي ، من حيث إنهم استخدموا بعض الأقيسة والالتزامات وعمدوا كثيراً إلى ضرب الأمثال ، واستخلاص الأحكام من المعاني المتضمنة في النصوص .

ف نجد أن الأشعري قد جعل هذا المنهج أكثر إحكاماً ودقة بتأثيره الشعوري أو اللاشعوري بمنهج المعتزلة ، خاصة وأنه كان تلميذاً ناهياً من تلاميذ المعتزلة^(١١٤)

من هنا يفهم أن المرحلة السابقة التي قضاها أبو الحسن الأشعري في الاعتزال كان لها أثر كبير في تكوين منهجه الحديث — منهج أهل السنة — حيث تعرف في هذه المرحلة على نقاط القوة ونقاط الضعف عند المعتزلة ، وعلى أثر ذلك أقام مذهبه الجديد الذي يمثل تقويماً لمذهب المعتزلة من ناحية ، وبداية لفكر جديد ، وعلم كلام جديد من ناحية أخرى .

(وعلى هذا يمكن القول إن منهج الأشعري هو المزاوجة بين النص والعقل أو محاولة إدراك النص في ضوء العقل ، أو السير وراء العقل في حدود الشرع ، لأن العقل إذا ترك وشأنه تبع هواه ، ولكنه بالشرع يتبع هداه)^(١١٥)

ويذكر الدكتور غرابية هذا المنهج أكثر وضوحاً بقوله :

(إن التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل في تأييد ما ورد به من حقائق أمر خاطئ لا يقول به إلا كسول أو جاهل ، ومع هذا فالجری وراء العقل غير محوط بسياج من الشرع وبخاصة في الآراء التي تتصل بالعقيدة أمر خاطئ أيضاً ، بل يعتبر أشد خطراً ، وإذا فمن الخير للحق في ذاته وللجماعة التي تحمل على اكتشافه أن تتخذ في ذلك منهجاً وسطاً يزاوج بين العقل والنص) (١١٦)

ومن هنا يستند منهج الأشعري الذي حدد موقفه من المعتزلة إلى عاملين رئيسيين :

الأول : إن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصره الدين لأنه عبارة عن استبدال العقل بالعقيدة ، وكيف تكون معتقداتنا عن الله إذا كان العقل هو المرجح عند التعارض على النقل ؟

الثاني : أنه لا بد من الإيمان أن في الدين أحكاماً توقيفية ، ذلك مبدأ جوهرى في الاعتقاد ، ولا يكون بدونه إيمان ، وما عسى أن يكون الدين إذا استباح الإنسان لعقله أن يخوض في كل فعل أو أمر إلهي ، إن ذلك يتنافى تماماً مع مفهوم الإيمان ، وما يقتضيه من تصديق وتسليم .

وهذا لا يعنى معارضة الإمام أبي الحسن الأشعري للعقل ، لأنه انتقد الجمود والتقليد بقوله :

إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالههم وثقل عليهم النظر والبحث عن السدين ، ومالوا إلى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال .

ويقول في نص آخر أوضح وأكثر صراحة في الدلالة على نهجه .

حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شئ من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعية ولا السمعية بالعقليات . (١١٧)

إذا الإمام أبو الحسن الأشعري يضع لكل أصل حداً ومعياراً خاصاً ، فما يدرك بالسمع ليس للعقل أن يتدخل فيه لأنه لن يستطيع أن يدركه هذا علاوة على أنه إذا تعارض العقل والنقل فإن النقل هو المقدم عند الإمام أبي الحسن الأشعري .

(يضاف لهذا أن الأشعري قد حاول أن يستفيد مما ورد في أورجانون أرسطو^(١١٨) وخاصة في " التحليلات الأولى " و " الطويقات " و " السوفسطيكا " ويطبقه على بعض المشكلات الكلامية ، ويشهد كتاب " الإبانة عن أصول الديانة " بمقدار تأثر الأشعري بالمنطق الأرسطي ، فقد أصبح القياس الأرسطي ، هو الشكل المقبول للتفكير ، كما أن جزءاً من القواعد المنطقية المختلفة التي تضمنها كتاب " الطويقا " قد طبق على بعض المشكلات الكلامية .^(١١٩)

كل هذا يؤكد أن الإمام أبو الحسن الأشعري لم يرفض حجة العقل مطلقاً ولكنه حاول أن يزاوج بينه وبين النقل أو أن يجمع بين رأى العقلين " المعتزلة " والنقلين " السلف " .

نماذج من أقوال الإمام أبي الحسن الأشعري التوفيقية :

أولاً : الصفات الإلهية :

ذهب الإمام أبو الحسن الأشعري إلى إثبات صفات المعاني لله تعالى من العلم والقدرة والإرادة قائلاً إن العالم والقادر والمريد على الحقيقة لا يتصور إلا أن يكون ذا علم ، وذا قدرة ، وذا إرادة ، ولكنه قال بأن هذه الصفات ليست هي الذات كما يزعم المعتزلة ، ولا هي غير الذات كما قال السلف بل هي عنده صفات أزلية قائمة بالذات^(١٢٠)

وقال في مشكلة كلام الله بأن الكلام في الحقيقة هو المعنى القائم بالنفس وليس الألفاظ المعبر بها ، لأن هذه تسمى كلاماً على سبيل المجاز .

وكلام الله أزلي قديم كما قال السلف ، أما اللفظ والعبارة فحادثتان في الزمان كما قال المعتزلة .

أما الصفات الخيرية المنصوص عليها فكان الأشعري أحياناً يقبلها كما فعل السلف باعتبارها أمور سماعية يجب الإقرار بها وكان أحياناً يؤولها كما فعل المعتزلة .

ثانياً : رؤية المولى عز وجل :

لقد قال أبو الحسن الأشعري بإمكان رؤية الله بالعين كما قال السلف بناء على ما ورد في السمع ولكنه يستدرك قائلاً بأن هذه الرؤية نوع من العلم والإدراك العقلى لا يتعلق بالجهة والمكان والصورة .

ثالثاً : قضية أفعال العباد :

لقد قال الإمام أبو الحسن الأشعري بأن للإنسان إرادة وقدرة خاصة كما قال المعتزلة ، ولكن هذه الإرادة والقدرة ليست هى التى تؤثر فى إحداث الفعل بل هى نفسها خاضعة لإرادة الله ومخلوقة له ^(١٢١)

إذاً الإمام أبو الحسن الأشعري لم يلتزم الجانب النقصى فى جميع آرائه وإنما كان منهجه الكلامى يقوم على التوسط ومحاولة التوفيق بين الآراء ، وهذه سمة تميز بها علم الكلام فى وقته ، وبهذا يكون علم الكلام قد خطا خطوة مختلفة إلى حد ما عما كان عليه من قبل — أى عند المعتزلة — حيث كان يبنى على الرعة العقلية الخالصة التى لا تقبل المزاوجة .

والجدير بالذكر أن هذه الرعة التوفيقية لم تدم على حالها بل تلا الإمام أبا الحسن الأشعري تلامذة كثيرون تبنا المذهب الأشعري ، وحاولوا أن يطوروا فيه ، وأن يحتفظوا لأنفسهم مذاهب كلامية مغايرة بعض الشيء لأستاذهم وشيخهم " أبا الحسن الأشعري " وقد انقسم هؤلاء التلاميذ إلى مرحلتين المرحلة الأولى التى تلت الإمام أبا الحسن الأشعري مباشرة وتعرف بطريقة المتقدمين ويمثلها " القاضى الباقلانى " و " الإمام الجوينى " ، والمرحلة الثانية التى تلى هذه المرحلة وتعرف بطريقة المتأخرين ، ويمثلها الإمام الغزالى ومن بعده .

ثانياً : دور تلامذة الأشاعرة في تطوير علم الكلام :

١ - طريقة المتقدمين في علم الكلام :

أ - جهود القاضى الباقلاني^(١٢٢) في تطوير الكلام الأشعرى .

وكالعادة تدور دورة الفكر التى لا تبقى على حال ويظهر لشيخ الطريقة " أبو الحسن الأشعرى " تلامذة كثيرون بعضهم سار على طريقته والبعض الآخر حاول أن يطور في هذا المنهج ، وهذه الطريقة كى تواكب عجلة الحياة ، وفي طليعة هؤلاء التلامذة النجباء الذين حاولوا أن يطوروا هذا المنهج " القاضى الباقلاني " الذى يقول عنه ابن خلدون :

وكثر اتباع أبو الحسن الأشعرى واقتفى طريقته من بعده تلاميذه " كابن مجاهد " وأخذ عنهم القاضى " أبو بكر الباقلاني " فتصدر للإمامة في طريقتهم ، وهذبا ، ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين^(١٢٣)

إذاً يمكن القول : إن القاضى الباقلاني قد اختط منهجاً مغايراً للمنهج الأشعرى أو متوسعاً فيه إذ وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة كالحديث عن العلم ، وأقسامه، وعن الموجود قديمه وحديثه ، وعن الجوهر والعرض ، والجسم لإثبات حدوث العالم ، وإثبات وجود البارى ، ومنها إلى معرفة صفاته ، هذا وقد أشار " ابن خلدون أيضاً إلى أن القاضى الباقلاني قد درج مسائل من الفلسفة في العقائد الإيمانية ، وأوجب اعتقادها لتوقف الأدلة عليها^(١٢٤)

والقيمة الكبرى لعمل القاضى الباقلاني كانت في التمهيج ، وفى بناء مذهب الأشاعرة الكلامى والاعتقادى بناءً منظماً لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب ، بل من حيث وضع المقدمات التى تبنى عليها الأدلة ، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض وهذا مما جعل ابن خلدون يثنى على هذه الطريقة التى اتبعها القاضى الباقلاني

ويعتبرها من أحسن الطرق وإن لم يأخذ بها المتكلمون لأنها تعتمد على العقل كثيراً مما أدى إلى وجود تشابه منهجي بين مذهب الأشعرى ومذهب المعتزلة في بعض الوجوه .

وقد كان النص قبل القاضى الباقلانى هو السائد ، وكان الأشعرى يجعل النص هو الأساس ، والعقل عنده تابع للنص .

أما عند القاضى الباقلانى فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل والجدل يدور في هذا النطاق ، والحجة تفرع الحجة على أساس العقل والمنطق ، وبذلك تدخل القضايا المنطقية والبراهين الفلسفية في أمور الدين ، وهذا يحتاج إلى مزيد من الفلسفة ، وبذلك يتكون علم الكلام ، ويقوى لأنه الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ^(١٢٥)

إذاً يفهم مما سبق أن الحاجة هي التي دعت الباقلانى إلى تطوير المسائل الكلامية التي يبنى عليها المذهب الأشعرى ، ذلك لأن دائرة الخلاف دائماً في توسع وتطور ، والحجج الكلامية تتجدد باستمرار ، وهذا يستدعى بالضرورة تطوير الأدلة والمذهب حتى يستطيع أن يدافع عن العقيدة بالأدلة العقلية بدون رتابة أو تقليد حتى يحصل الإقناع وتقوم الحجة .

(وهذا يكون القاضى الباقلانى هو الذى نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظرى بعد أن كان يستند إلى النصوص بسبب نقص التكوين الفلسفى وقلّة الاحتكام إلى المنطق أو الغوص إلى الأصول العقلية .

فلا نجد عند القاضى الباقلانى سوى مقارعة الدليل بالدليل على الصورة الجدلية الخالصة المستقلة عن النصوص ، والى لا تنقيح إلا بالمنطق ، وتمحيص أصول الآراء من الناحية العقلية .

ولكن يجب أن يؤخذ في الحسبان أن القاضى الباقلانى لم يهمل النص تماماً بحيث تصبح طريقته جداولاً منطقياً وفلسفياً خالصاً ، لا يستند إلى النص ، ولكنه جعل الجانب العقلى مستقل عن الجانب النقلى ^(١٢٦)

ولعل هذا النسق المتكامل في الجدل هو ما جعل "ابن تيمية" (١٢٧) يعده أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ليس فيهم مثله قبله ولا بعده ، على أنه من ناحية أخرى نجده متهماً من " برو كلمان " أنه أدخل في علم الكلام أفكاراً جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية ، أو من المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية .

والواقع أن القاضى الباقلاني يعد أول الأشاعرة الذين أقحموا الموضوعات الطبيعية في دعم الكلام الأشعرى إقحاماً قصد به إثبات عقائد إيمانية ، وأنه كيف فلسفة الطبيعة تكييفاً مذهبياً أشعرياً (١٢٨)

وفي الحقيقة إن جهود القاضى الباقلاني في تطوير الكلام الأشعرى لا يمكن إنكارها سواء كان متأثراً في ذلك بالفلسفة اليونانية ، أو غيرها لأن هذا شئ طبعى ، ولا ينفى أو يقلل من قيمة أفكار القاضى الباقلاني في علم الكلام .

نماذج من تطوير القاضى الباقلاني للكلام الأشعرى :

١ - قاعدة " بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول "

يعد القاضى الباقلاني أول من استخدم هذه القاعدة حيث يقول ابن خلدون " إن أبا بكر الباقلاني وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والانظار ، ومنها أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول " ويتكون هذا الطريق من مرحلتين :

المرحلة الأولى : أن نتلمس أدلة المشتبه للنشئ ، ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلاً آخر على ثبوت الشئ سواها .

المرحلة الثانية : أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة ، ثم نقوم باستقراء دقيق لها ينتهى إلى نفى هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوهاً أخرى غيرها .

ومن هنا يتبين لنا أن هذه الصورة هى الأولى بعينها ، إذ تنتهى إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية ، إلا أنها تتنازع عنها بفكرة الحصر ، ولذلك كان بعض المتكلمين يبرى في

هذه الفكرة زيادة لا مبرر لها ، ولذلك عدل عنها إلى الصورة الأولى ، فهي نفى ما لا دليل عليه لأن نفى ما لا دليل عليه ينتج انتفاء الضروريات والنظريات من ناحية وإثبات اللامتناهي من ناحية أخرى — وكلاهما محال^(١٢٩)

٢ - قاعدة " قياس الغائب على الشاهد " .

وهو المعروف في علم أصول الفقه " بالقياس الأصولي " وقد استخدم القاضى الباقلاني هذا القياس في آرائه الكلامية ليرد على المعتزلة الذين أخذوا بهذا القياس .

٣ - رد الإشكال بإشكال مثله :

من الطرق التي سلكها القاضى الباقلاني أيضاً رد الإشكال بإشكال مثله وهذه الطريقة تقوم على أساس أن يثير المناظر إشكالاً على دعوى مناظره ، فيقوم هذا برد الإشكال بإشكال مثله على دعوى الأول بحيث يجعله بين أمرين : إما أن يتخلى عن إشكاله الذي أثاره ويسلم بالدعوى أو يتمسك بإشكاله ، فيؤدى إلى تسليمه بدعوى الخصم ، ويسلم الخصم بدعوى خصمه الأول ، فيصير الرأيان صحيحين مسلمين ، وهى طريقة لا تفيد يقيناً وإثباتاً قطعاً لأى من وجهتي النظر اللتين قام الإشكالان ضدّهما ، وإن كانت تفيد في حسم المناظرة أو الجدل القائم بين المتناظرين^(١٣٠)

٤ - من أوجه التطوير الكلامي أيضاً عند القاضى الباقلاني التي افترق بها عن أستاذه " أبو الحسن الأشعري " .

أنه يستهل كتابه " التمهيد " وكذلك كتابه " الإنصاف " بالحديث عن المعرفة ، أو بالأحرى المبادئ التي يجب معرفتها مما لا يتم النظر في معرفة الله وصفاته إلا بها — وهو مدخل منهجى ربما كان أول من ابتكره من المتكلمين — فيشير إلى حقيقة العلم ومعناه ، والفرق بين علم الله القديم وعلم الإنسان المحدث ، ذاكراً أن علم الإنسان المحدث منه البديهي الضروري ، ومنه النظرى الاستدلالي ، ويتناول أنواع الاستدلال لا على سبيل

البحث المنطقي ، وإنما الكلامي ليؤكد القضايا التي يتبناها ، وأما علم الله فليس ضرورة ولا استدلالاً (١٣١)

وعلى هذا يمكن القول : إن الفضل في تحويل مجرى علم الكلام من العقل إلى الشرع إذا كان يرجع إلى أبي الحسن الأشعري ، فإن الفضل في تطوير هذا الكلام الأشعري وصياغته صياغة عقلية مرة أخرى يرجع إلى تلميذه القاضي الباقلاني مع الاعتداد في نفس الوقت بالجانب النقلي .

ب — جهود الإمام الجويني في تطوير علم الكلام :

إذا كان القاضي الباقلاني قد افرق عن أستاذه في توسعه في المسائل الكلامية فإن الإمام الجويني أيضاً قد فعل نفس الشيء ، وهذا كما ذكرت سابقاً شئ طبعي لأن اللاحق لا بد وأن يستفيد من السابق ، ولا بد أيضاً أن يختلف عنه في بعض الأمور وإلا كانت الحياة الفكرية ركيكة ورتيبة ، ولا ابتكار فيها ، وهذا يؤذن بإنهاء المذهب والفكر .

وفي الحقيقة على الرغم من توسع الإمام الجويني في المسائل الكلامية إلا أن توسعه لا يمكن أن يقاس بمقدار توسع أستاذه ، ولكنه على الرغم من ذلك لا يمكن إغفاله أو إنكاره لأنه بارز وواضح .

يقول ابن خلدون :

ثم جاء بعد القاضي الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي " فأملى في الطريق كتاب " الشامل " وأوسع القول فيه ثم خصه في كتاب " الإرشاد " واتخذته الناس إماماً لعقائدهم " (١٣٢)

ويقصد ابن خلدون أن " إمام الحرمين " قد سار على طريقة " القاضي الباقلاني " إلا أنه توسع بعض الشيء في منهجه .

(والسبب الذي جعل إمام الحرمين لم يتوسع بدرجة كبيرة في استخدام المصطلحات الفلسفية لأنها بطبيعتها ملازمة للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد الشرعية .

وفي الحقيقة على الرغم من حرص " الجويني " على عدم استخدام المصطلحات الفلسفية بصورة كبيرة إلا أنه في بعض الأحيان كان يميل إلى استخدام الأفكار الفلسفية العميقة ، والدقيقة ، والمغالة في التأويل ، ويظهر هذا بوضوح في كتاب الشامل .

هذا ولم يلتزم " الجويني " منهجاً معيناً في آرائه حيث كانت ظروف البحث هي التي تملي عليه المنهج الذي يتبعه ، وكان يميل إلى تحديد المصطلحات والمفاهيم تحديداً قاطعاً قبل البدء في مناقشة المسائل .

ويظهر فضل الجويني على المذهب الأشعري في أنه زاده وضوحاً وتأليداً ، مع وضع قواعده وأساسه الثابتة التي تجعله يصمد لكل الآراء المخالفة ، ويعلو عليها في النهاية ^(١٣٣)

وعلى هذا يمكن القول إن جهد الإمام الجويني في علم الكلام يتمثل في شرحه للآراء الكلامية التي تركها استاذة وشيخه الإمام الجويني ، وتوسعه في استخدام الأفكار العقلية والفلسفية ، وفي الحقيقة أن من يطالع مؤلفات الإمام الجويني ومؤلفات شيخه القاضي الباقلاني يجد أنها متشابهة إلى حد كبير في أصول المسائل والمباحث الرئيسية ، وإنما الافتراق والتوسع إنما يظهر في المباحث الفرعية التي تندرج تحت هذه الأصول .

يقول د / أحمد صبحي :

إلى جانب شيوخ الأشاعرة والشافعية ، قد أفاد الجويني من فلسفة اليونان التي أكسبته كما أكسبت غيره من الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجري مقدرة على الجدل وقوة الاستدلال .

حقيقة أنه لم يشتغل بالفلسفة كما فعل فلاسفة الإسلام ، ولكنه أفاد منها منهجياً ، وكذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامي وصياغته للموضوعات ، ومع ذلك بقي الجويني متكلماً أشعرياً في التصميم .

وإنما أصبح المذهب الأشعرى الذى أراد له مؤسسه أن يكون أميل إلى جانب النقل من العقل يستند فى الأغلب إلى أدلة العقل ، بل لا تكاد تذكر النصوص القرآنية إلا نادراً حتى فى المناظرات مع فرق المسلمين .

ولكن لا يعنى هذا بحال انحرافاً من الأتباع عن آراء مؤسس المذهب فلقد وافقوه واتفقوا معه فى كثير من الموضوعات خصوصاً تلك الموضوعات التى من أجلها فارق مذهب الاعتزال مثل ، مسألة الصفات ورؤية الله ، والقول بأن القرآن غير مخلوق فضلاً عن إطلاق المشبهة الإلهية ورد الحسن والقيح إلى حكم الشرع .

ويشير الجوينى فى عرضه لمذهب الأشاعرة إلى ثلاثة هم : أبو الحسن الأشعرى ، القاضى الباقلانى ، وأبو إسحاق الاسفرايينى وطريقته فى عرض الموضوعات التى استقرت فى كتب القاضى الباقلانى وقد انتهجها معظم المتكلمين من بعده (١٣٤)

هذا والجدير بالذكر أنه على الرغم من أن الإمام الجوينى قد عده المؤرخون لعلم الكلام ضمن طريقة المتقدمين فى علم الكلام الأشعرى إلا أنه يمثل فى نفس الوقت مرحلة وسط بين الطريقتين المتقدمة والمتأخرة ، ولبيان هذه النقطة لا بد من بيان وجه المفارقة بين الطريقتين ، وكون أحدهما متقدمة والآخرى متأخرة ، حتى تتضح مسألة كون الإمام الجوينى يمثل مرحلة وسط بين الطريقتين .

ووجه المقارنة يتمثل فى أن الإمام الجوينى وشيخه القاضى الباقلانى يعدا أقرب زمناً لشيخ الطريقة الإمام أبو الحسن الأشعرى حيث يعد القاضى الباقلانى التلميذ المباشر للإمام الأشعرى ، والإمام الجوينى التلميذ المباشر أيضاً للقاضى الباقلانى ، هذا من جانب ومن جانب آخر القاضى الباقلانى والإمام الجوينى لم يستخدموا المنطق الأرسطى فى أدلتهم الكلامية على عكس المتأخرين عنهم ، وهذه هى المفارقة الهامة بين الطريقتين ، وإن اعترض على هذا الأمر بأن الطريقة المتقدمة قد استخدمت المنطق الأرسطى ، فيجاب بأن المنطق الذى استخدمته ليس إلا منطقاً عربياً إسلامياً جاء من الأصول الفقهية التى يعتمد عليها الفقه فى

سياقه ، ولم يظهر فيه القياس الأرسطي بعد ، وإن كانت هناك بعض الإشارات المنطقية والفلسفية الأرسطية التي ظهرت على وجه الخصوص عند الإمام الجويني فهي بسيطة جداً ولا تقارن بما ظهر عند طريقة المتأخرين .

وبناء على ظهور هذه الإشارات المنطقية والفلسفية عند الإمام الجويني ، فإنه يعد مرحلة وسط بين المرحلتين ، أو بين الطريقتين ، على الرغم من كونه ينضم في طريقة المتقدمين (١٣٥)

وخلاصة هذا الأمر أن المفارقة بين طريقة المتقدمين والمتأخرين يضبطها العامل الزمني من ناحية حيث إن أصحاب الطريقة الأولى أسبق زمنياً من الطريقة الثانية ، والعامل الثاني الهام، وهو الأسرف في استخدام الأقيسة المنطقية والفلسفية الغربية في الأدلة الكلامية ، وهذا ما ظهر بوضوح عند المتأخرين من علماء الكلام الأشعرى ، هذا علاوة على أنها خالفت طريقة المتقدمين في كثير من المسائل كما سيأتي بيان ذلك .

٢ - طريقة المتأخرين :

أ - دور الإمام الغزالي (١٣٦) في تطوير علم الكلام .

لقد نظر المتأخرون في القواعد والمقدمات في فن الكلام التي وضعها الأقدمون ، فخالفوا الكثير منها بالبراهين ، ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضى الباقلاني ، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مابينة للطريقة الأولى .

وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الإمام الغزالي رحمه الله . (١٣٧)

يقول الإمام الغزالي :

ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته ، وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفت علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودي (١٣٨)

ومن هنا رأى الإمام الغزالي ضرورة التوسع أو التفسير في الأدلة والمسائل الكلامية القائمة في وقته التي تركها السابقون .

ويرى بعض الباحثين أن الإمام الجويني كان له الفضل في توجيه الإمام الغزالي لاستخدام المنطق ، ومن هنا كان الإمام الجويني نقطة الوسط بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين .

ويعتبر الإمام الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمامة — لا لما وضعه من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه " المستصفى " والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً ، وعلى هذا الأساس ، اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد ، وفرض كفاية على المسلمين ، ووجهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين ، ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسطي ويفردون في أول كتبهم فصلاً خاصاً لما أسموه " المقدمات الكلامية أو المقدمات الداخلة " يلخصون فيها منطق الشراح الإسلاميين مشائياً تارة ورواقياً طوراً ، وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني ، مباحث الألفاظ . (١٣٩)

وعلى هذا فقد خطا الإمام الغزالي خطوة واسعة في سبيل ربط المنطق بعلم الكلام إذ بدا واضحاً لديه أن المتكلم ينبغي أن يكون في مقدوره تقدير ووزن الآراء المتعارضة ، ووزن الحجج هو مادة موضوع المنطق ، وقد دافع الإمام الغزالي عن المنطق دفاعاً كبيراً ، وكان له الفضل في إبقاء الدراسات المنطقية بالشرق الإسلامي .

ومن هنا يعد القرن الخامس أو الوقت الذي كان فيه الإمام الغزالي فاصلاً بين عهدين دقيقين : عهد لم يلجأ فيه الأشاعرة إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية ، وعهد بدأ فيه الأشاعرة عملية المزج ، خاصة في نطاق المنطق .

ومن هنا أيضاً يعد الإمام الغزالي على رأس الطريقة المتأخرة التي تمثل المرحلة التي تم فيها تطعيم الأساليب الكلامية بالمنطق الأرسطي لذا غلب عليها الأسلوب القياسي . (١٤٠)

ب - دور الإمام الرازي ^(١٤١) في تطوير علم الكلام :

لقد أدى إعجاب الإمام الغزالي بالمنطق ، ومحاولة ربطه بالدراسات الكلامية إلى جعل متأخري الأشاعرة يبدؤون بحوثهم الكلامية بعرض المسائل المنطقية والمنهجية ، والحديث عن طرائق العلم وأنواع الاستدلالات قبل الخوض في المسائل الكلامية .

ومن هؤلاء " الإمام فخر الدين الرازي " الذي استوعب الفلسفة المشائية الإسلامية ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام ، ونتيجة لما قام به الإمام الرازي أصبح علم الكلام فلسفة ، أو عبارة أخرى جعل تلك الفلسفة كلاماً ، وهكذا امتزج علم الكلام بالفلسفة ، وإذا كان الرازي قد أدخل الفلسفة في علم الكلام ، فإنه على ضوء الفلسفة المشائية ، قد أعطى اتجاهًا جديدًا ، لعلم الكلام . ^(١٤٢)

وقد استند الإمام الرازي في منهجه على عدة أمور منها :

١ - التوسع في المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة في الطبعيات والإنهيات كالإشارة إلى تعريف الواجب والممكن والاستدلال على وجود الله بدليل الإمكان .

٢ - لم ير الإمام الرازي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول كما يرى القاضي الباقلاني .

٣ - إن الاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون نقضهم فيما خالفوا فيه العقائد الإيمانية . ^(١٤٣)

هذا وقد ابتكر الإمام الرازي طريقة جديدة في تصنيف المؤلفات العقائدية قبل تكوين المذاهب الكلامية الخالصة ، وذلك حين استن في كتابه " المحصل " سنة في تبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها ، سار عليها معظم من جاءوا بعده من أمثال الآمدي ، والبيضاوي ، والأبيجي .

وهو في الجملة ممتاز في التقسيم والتبويب ، حيث إذا عرض لمسألة كلامية أو مشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة ، وذلك في تصنيف جامع ، مع ربط محكم

لكل ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى وقد يجر الموضوع الكلامي أو الفلسفي إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية في عرضه لها دون أن يفلت منه زمام .

ولذلك يمثل الرازي طفرة ممتازة ومرحلة متميزة في تطوير كل من المذهب والمنهج الأشعرين .

وعلى الرغم من أنه قد خالف الأشعري والغزالي في بعض القواعد والأصول فإنه تأثر ببعض آرائهم ، وبخاصة في منهجه الجدلي ، حيث يقوم جدله على تعدد الأدلة مثل الأشعري وتسيطر عليه نزعة فلسفية مثل تلك التي توجد لدى الغزالي وهو يستخدم التعريف والتقسيم كسابقه ويهتم بالقضايا الشرطية " المتصلة والمنفصلة " ويعرض الأفكار في أشكالها المختلفة ، ويقلب الموضوع على كافة الوجوه في كل معانيه ، وهو يستخدم بكثرة هذا المنهج في واحد من أهم كتبه الجدلية ، وهو " أساس التقديس " (١٤٤)

وعلى هذا يمكن إيجاز الدور الذي لعبه الإمام الرازي في علم الكلام في نقطتين :

الأولى : أنه استوعب فلسفة أرسطو التقليدية ، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام .

ونتيجة لما قام به الإمام الرازي أصبح علم الكلام تقريباً فلسفة ، وهذا ما جعل العلماء يتوجهون للمقارنة بينهما .

الثانية : إذا كان الرازي قد أدخل الفلسفة في علم الكلام فإنه على ضوء فلسفة أرسطو التقليدية قد أعطى اتجاهاً جديداً لعلم الكلام فأثر بذلك على الفكر الإسلامي (١٤٥)

ويعد الإمام الرازي آخر ممثل كبير لمدرسة الأشاعرة ، ولقد سار الذين جاءوا بعده على منهجه وقد بدأ هذا واضحاً لدى " سيف الدين الآمدي " و " عبد الله بن عمر البياضى " .

وقد كان هذا الاتجاه أكثر بروزاً عند متأخري الأشاعرة ، وقد تمثل ذلك لدى (عضد الدين الأيجي) في كتابه " المواقف في علم الكلام " وهو موسوعة كلامية فلسفية . استطاع من خلالها أن يجمع الموضوعات المنطقية واللغوية والميتافيزيقية في علم الكلام ، حيث تمكن " الأيجي " بقدرته الفائقة من تقديم — نسق — محكم مترابط الموضوعات تبعاً المنهج المقارن بين المتكلمين والفلاسفة ، وبين فرق المتكلمين بعضها ببعض .

وفي الحقيقة لقد تضاعف موضوع العقائد إذا قورن بما عرض له من موضوعات مع أن العقائد هي موضوع علم الكلام ، ومع ذلك فالقارئ يستطيع أن يلمس الصلة الوثيقة بين الموضوعات الميتافيزيقية أو المنطقية أو الطبيعية ، وبين علم الكلام ، إلى حد يمكن معه القول بأن موضوعات أصول الدين هي محور الموضوعات الأخرى .

بل إن البحث في العقائد قد اقتضى منه تحليلاً منطقياً فلسفياً لموضوع الوحدة والكثرة ونظريتي : شئنة المعدوم والموجود قد اقتضيا منه تفصيل القول في العلة والمعلول .

وهنا يتضح لنا مدى تطور الدراسات المنطقية في العلوم الكلامية عند الأيجي ، ولقد قلده المتأخرون دون أن يضيفوا تطورات في المنهج ، وقد تمثل ذلك لدى " سعد الدين الفتازاني " صاحب كتاب " المقاصد " وفي هذا الكتاب قامت الدراسات العقلية في العالم الإسلامي إلى أخريات القرن التاسع الهجري ، وقد خلطت فيها بالفلسفة خلطاً تاماً .

ويلاحظ بوجه عام أن الأشاعرة المتأخرين يرددون آراء السابقين من أمثال الغزالي والفخر الرازي ، وقل أن يضيفوا جديداً في الدراسات الكلامية والمنطقية ^(١٤٦)

يقول: ابن خلدون مشيراً إلى ماسبق :-

" ثم تلاهم — أي الإمام الغزالي والرازي — جماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما ، ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء

المؤخرين ، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم^(١٤٧)

ومن هنا يمكن القول إن دائرة التوسع والتطور في علم الكلام قد توقفت عند هؤلاء المؤخرين الذين تلووا الإمام الرازي وهذه المرحلة تمثل مرحلة الاختلاط التام بين علم الكلام والفلسفة اليونانية .

ثالثاً : تعقيب :

لقد أتضح من خلال ما سبق أنه منذ أن تحول مجرى علم الكلام — من الناحية العقلية التي لا تعتمد بالنص إلى التوسط بين الناحية العقلية والنصية ، مع تقديم النص عند المعارض — على يد واضع المذهب الأشعري . الشيخ أبو الحسن الأشعري — وعلم الكلام لم يثبت على حال بل هو دوماً في تطور وتغير وتجدد .

فبعد أن وضع الأشعري أصول المذهب حاول تلاميذه أن يطوروا في هذه الأصول ويضيفوا عليها بعض المسائل والمبادئ .

وعلى أثر هذه المحاولة انقسم تلاميذ شيخ الطريقة إلى مرحلتين مرحلة المتقدمين ومرحلة المتأخرين .

ومرحلة المتقدمين يمثلها القاضي الباقلاني والإمام الجويني ، وقد سار هؤلاء التلاميذ على إثبات العقائد بالعقل تدعيماً لها ، ومنعاً لإثارة الشبه حولها .

فوضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول .

كل هذه الأمور تعد طفرة وتجديداً في علم الكلام على يد أتباع المذهب نفسه ، حيث ظهر من جديد الميل إلى الجانب العقلي في الاستدلال على العقائد بعد أن كان شيخ

المذهب يزواج بينه وبين النص ولكن يجب أن يؤخذ في الحسبان أن هذا الميل مضبوط في نفس الوقت بالشرع .

هذا علاوة على أنه قد ظهرت في هذا الوقت بذور التأثير بالفلسفة اليونانية في الاستدلال على العقائد ، وهذا شئ طبيعي ونتيجة ضرورية تبرز من الاعتماد على العقل في الاستدلال .

وعلى الرغم من ذلك يجب التنبيه على أن التغيير والتطوير في المسائل الكلامية قد نبع من داخل الإسلام نفسه ، وأن الحاجة وطبيعة الفكر الذى لا يقف عند حد هي التى دعت إلى ذلك .

هذا وقد قصد العلماء بطريقة المتقدمين المرحلة التى تمثل كل من لم يأخذ بالمنطق الأرسطى في العلوم الإسلامية ، واتى راح يمثلها في تطبيق هذا المبدأ القاضى بالاقلاى الذى كان أول أشعري يرفض منطق أرسطو باعتباره منهجاً يؤول إلى آراء وأفكار تخالف العقيدة الإسلامية في كثير من أصولها .

ولم يكتف القاضى الباقلانى بهذا بل راح يستخدم الأدلة العقلية والأقيسة الأصولية وقياس الخلف والإلزامات إلى جانب الأدلة النقلية والشرعية من القرآن والسنة والإجماع فضلاً عن الأدلة التوفيقية من كلام العرب ولغتهم إلى جانب الاستشهاد بأخبار وآثار الأئمة والعلماء من السابقين عليه .

ولعل هذه هي الأسباب التى جعلت القاضى الباقلانى ممتلكاً لخاصية الجدل هذا فضلاً عما وهبه الله من قوة ذاكرة وحضور بديهة .

إن أهم أثر خلفه القاضى الباقلانى في تطور المذهب الأشعري هو هذا النسق المنهجي لموضوعات علم الكلام ، وقد تأثر به معظم من جاءوا بعده من متكلمي الأشاعرة .

وهذا يدل كما سبقت الإشارة على أن القاضى الباقلانى لم يكن في آرائه مجرد تابع لأستاذه مؤسس المذهب ، ولا مجرد مواصل يحمل تراث الأشاعرة السابقين عليه ^(١٤٨)

إذاً القاضى الباقلاني يمثل في حد ذاته مرحلة في تطوير الأشعرية ، فهو المؤصل الحقيقي للمذهب الأشعري . فلقد نظر المنهج الذي وضعه الأشعري لبدايات الملامح الأساسية للأشعرية تبرز وتتضح على يديه .

وقد سار الإمام الجويني على نفس منوال أستاذه في قضية التطوير والتجديد في علم الكلام ويبرز هذا الدور في كونه يمثل نقطة الوسط أو هزة الوصل بين طريقة المتقدمين والمتأخرين .

حيث إنه يعد من تلاميذ الطريقة المتقدمة التي لم تستخدم المنطق الأرسطي في الاستدلال ، واستعاضت عنه بالمنطق الإسلامي أو أصول الفقه ومن ناحية أخرى يعد أول من أسهم في بناء طريقة المتأخرين التي تخلت عن الأخذ بقياس الغائب على الشاهد بحجة أنه لا أصل له ، والتحكيم به باطل وفاقاً ، والجمع بالعلّة لا أصل له . إذ لا علة ولا معلول عندنا ، وكون العالم عالماً هو العلم بالحادث مخالف للعلم القديم فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما ؟ والقول الجامع في ذلك أنه إن قام دليل على المطلوب في الغائب ، فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد ، وإن لم يقدّم دليل على المطلوب في الغائب فذكر الشاهد لا معنى له ، وليس في المعقول قياس .

وبناءً على إسهام الجويني في بناء الطريقة المتأخرة التي رفضت بعض الأقيسة التي وضعها القاضى الباقلاني قام باستخدام أساليب قياسية منطقية كفكرة " السبر والتقسيم" (١٤٩)

وفي الوقت الذي تم فيه اعتماد أساليب قياسية منطقية من طرف الجويني بغية تطعيم المناهج الكلامية . لم تستطع تلك الأساليب ممارسة نفسها في وضوح وتميز واستقلال بل انطبعت بالطابع البياني " أى طريقة المتقدمين ؛ لأن المقدمات أو الأصول التي تم للجويني أخذها من منطق أرسطو كانت ناقصة .

ومع ذلك يعد الجويني أول من فتح الباب على مصراعيه لتلميذه الإمام الغزالي الذى استخدم المنطق بشكل واضح فى الدراسات الكلامية والفقهية .

ومن هنا يكون قد اتضح كيفية أن الإمام الجويني كان يمثل نقطة الوسط بين المتقدمين والمتأخرين مع كونه ضمن طريقة المتقدمين .

ثم تلت طريقة المتقدمين الطريقة المتأخرة التى يمثلها الإمام الغزالي الذى استعان بالمنطق الأرسطى لتقرير عقائد الأشعرية ضد المعتزلة الذين ظلوا متمسكين بمنهجهم المفضل " الاستدلال بالشاهد على الغائب وللرد على التعاليم الباطنية ، الذين يطلون الرأى والقياس، ويقولون بضرورة الأخذ من المعلم المعصوم ، والرد على الفلاسفة وبيان ثقاتهم .

إذاً الحاجة هى التى دعت الإمام الغزالي إلى استخدام المنطق بصورة كبيرة ومتوسعة فى العلوم الإسلامية ، وفى مقدمتها علم الكلام ، وهذا يعد تحويلاً لمنهج علم الكلام من ناحية وتجديداً ومغايرة لمن سبقه من ناحية أخرى .

وعلى أثر ذلك أصبح المنطق جزءاً من الدراسات الكلامية أو مقدمة ضرورية لها ، وأطلقوا على هذا الجانب من كتاباتهم المتعلقة بالمنطق اسم " كتاب النظر تارة ، وكتاب الجدل " تارة أو " مدارك العقول " تارة أخرى ، وبهذا يكون الإمام الغزالي قد خطا خطوة واسعة فى ربط المنطق بعلم الكلام ، حينما بدا واضحاً لديه أن المتكلم ينبغى أن يكون فى مقدوره تقدير ووزن الآراء المتعارضة ، ووزن الحجج هو مادة موضوع المنطق فهو الذى يميز الحجة الصحيحة من الحجة الخاطئة كما يميز الحجج الإقناعية والمغالطية والشعرية عن الحجج البرهانية ، وهكذا أصبح المنطق بشكل متزايد أداة أساسية للدراسات الكلامية (١٥٠)

ومن هنا يعتبر القرن الخامس الهجرى من تاريخ الفكر الإسلامى فاصلاً بين عهدين دقيقين : عهد لم يلجأ الأشاعرة فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية وعهد بدأ فيه الأشاعرة عملية المزج هذه ، وخاصة فى نطاق المنطق .

وعلى غرار منهج الإمام الغزالي سار الإمام الرازي الذي يمثل طفرة ممتازة ومرحلة متميزة في تطور المذهب الأشعرى على الرغم من أنه خالفه في بعض القواعد والأصول .

ويعد الإمام الرازي — كما سبقت الإشارة — آخر ممثل كبير الأئمة الكبار ، والذين جاءوا بعده يتوخون منهجه ويبدو ذلك واضحاً لدى سيف الدين الآمدي في كتابه " غاية المرام في علم الكلام " وأيضاً " القاضي " عبد الله بن عمر البضاوي " في كتابه " طوابع الأنوار من مطالع الأنظار " .

وهذان الكتابان يمثلان دراسة كلامية عظيمة تحاكي صنيع فخر الدين الرازي في كتابه " المباحث المشرقية " و كتابه " المحصل " .

ثم اختلط الأمر بعد ذلك عند المتأخرين فخلطوا علم الكلام بالمسائل الفلسفية وأصبح علم الكلام فلسفة ، ولم يزدوا فيه عما تركه السابقون عليهم ^(١٠١)

ومن هنا يمكن القول إن علم الكلام منذ أن كان فكرة كامنة في العقول وهو في تطور وتغير وتجدد إلا أن هذا التطوير كان يختلف عند كل من يتلقى هذا العلم ويعمل فيه وقد ظهر هذا الأمر جلياً عند مناقشة منهج المعتزلة الذين نقلوه من الفكر إلى الواقع ورفعوه من التقليد إلى التجديد والتطوير وقد بدا هذا أيضاً عند الأشاعرة الذين حولوا مساره من الفكر والعقل إلى النقل ، وعلى الرغم من أننا نجد في بعض الأحيان ضموراً وإخفاقاً في مسار هذا الفكر الكلامي إلا أن السمة الأساسية ، والرئيسية التي انطبع عليها هذا العلم هي التطور والتغير لأنه نتاج الفكر وهو دائماً في تقلب وتغير ، فكلما خفت نجم هذا العلم ظهر من يضيئه ويرفع لواءه لأنه لسان العقيدة الذي تدافع به ، ويسير معها جنباً إلى جنب على الرغم مما أخذ عليه من مأخذ .

وهذا أكون قد قدمت دراسة موجزة عن علم الكلام في طوره القديم الذي تمثل في مدرستي المعتزلة والأشاعرة باعتبارهما أهم مدرستين تناولتا مسائل هذا العلم وطورا فيه ، ولا يوجد من هو أهم منهم ولا أسبق منهم في رفع لواء هذا العلم في هذه الفترة .

المبحث الثاني

علم الكلام في الحاضر والمستقبل

ويشتمل على تسعة مطالب :

المطلب الأول : التراث الفكرى بين الأصالة والمعاصرة .

المطلب الثانى : العقل الإسلامى بين الماضى والحاضر .

المطلب الثالث : علم الكلام القديم بين مستجدات الحاضر والمستقبل .

المطلب الرابع : ضرورة التحول من فكر قديم إلى فكر جديد .

المطلب الخامس : نحو علم كلام جديد ومعاصر .

المطلب السادس : طرق التحول التاريخى لعلم الكلام .

المطلب السابع : دعوة الجمعية الفلسفية المصرية إلى تطوير علم الكلام .

المطلب الثامن : أسس علم الكلام المعاصر .

المطلب التاسع : مهام علم الكلام المعاصر .

تعقيب :

المبحث الثاني

علم الكلام في الحاضر والمستقبل

لقد سبقت الإشارة إلى علم الكلام في صورته الماضية ، والآن يأتي دور الكلام عن هذا العلم في حاضره ومستقبله بادناً هذه المسألة بعدة تساؤلات هي أهم ما يدور في خاطري بصدد هذا الموضوع ، وهي :

١ - هل يصلح هذا العلم القديم - رغم أنه كان متطوراً في وقته - لأن نحتج به ونقوم به ضد الخصوم في الوقت الحاضر ؟

٢ - هل يستطيع هذا العلم القديم أن يجارى العصر الحديث بتطوراتهِ ومستجداته الثقافية والفكرية ؟

٣ - هل الحجج الكلامية القديمة تصلح للاستدلال بها في الوقت الحاضر والمستقبل أم تحتاج إلى تطوير وتجديد ؟

وباختصار شديد هل نحن في حاجة إلى علم كلام جديد أم لا ؟

ولكى أتوصل إلى تحقيق هذه المسألة بالتفصيل لا بد من ذكر آراء العلماء والباحثين في التراث الفكري القديم بوجه عام وموقفهم نحوه قبولاً ورفضاً تقليداً وتجديداً ، وذلك لأن علم الكلام باعتباره يقوم على المنهج العقلي^(١٥٢) . يعتبر تراثاً فكرياً ، ويتصل بهذه القضية من الدرجة الأولى .

المطلب الأول

التراث الفكرى بين الأصالة والمعاصرة

إن حياتنا الفكرية منذ أوائل القرن الماضى قد تأثرت تأثراً بعيد المدى بلا شك هذا اللقاء ، أو بالأحرى الصراع الفكرى بيننا وبين الحضارة الغربية وأصبح أحد هموم الإنسان العربى منذ اتصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث هو كيف يمكن المواءمة أو التوفيق بين التراث الفكرى وبين المستجدات الطارئة .

ولقد شعر بهذا الهم أول ما شعر النخبة المثقفة من أبناء الأمة العربية والإسلامية ، فوجدوا أنفسهم فى صراع فكرى عصف بهم فانقسموا إلى ثلاث فرق :

وهذه الفرق الثلاث التى انشعب إليها أبناء الأمة العربية والإسلامية قد بحثت عن المخرج من أزمتنا الراهنة ، وحاول كل فريق أن يقدم ما استطاع من أدلة على صحة موقفه وهى كما يلى :

١ - الموقف السلفى والعودة إلى التراث الحضارى للمسلمين .

وقد أكد هذا الفريق على أن مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة لا يكون إلا بحضارتنا العربية الإسلامية التى رأوا أن فيها تمسكاً بتراثنا الحضارى الذى جوهره الدين الإسلامى وقيمته الثابتة فى العدل والمساواة والشورى والدعوة إلى العمل الصالح فى كل ميادين العلم والحياة هو طريقنا الصحيح فى مواجهة قيم الحضارة الغربية والتفوق عليها .

٢ - موقف العصريين :

وهم يرون أن المدخل إلى حضارة العصر هو حضارة العصر نفسها ولا داعى لأن ننظر إلى التراث القديم ، وأن نعتد عليه

٣ - التوفيقون والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة .

ويرى أنصار هذا الفريق أنه بالإمكان أن يلتقى الطرفان المتنازعان عند نقطة واحدة بمعنى أن نجتمع بين القديم والحديث . (١٥٣)

وفي الحقيقة إن أقرب هذه الاتجاهات إلى الواقع الاتجاه الآخر الذى يحاول أن يضع معادلة يجمع فيها بين الماضى والحاضر بحيث يأخذ من تراثنا الفكرى القديم ما يتوافق مع عصرنا الحاضر ، ونترك سواه حتى تدور عجلة التقدم الفكرى ويزول التعارض بين القديم والحديث ونواكب تطورات ومستجدات العصر .

ومن ثم فإن المشاركة فى حضارة العصر لا يقف تراثنا الدينى عائقاً أمامها بل يحضنا عليه حصاً ويدفعنا إليه دفعاً ، كما أن فى تراثنا ما يمكن أن يكون هو الأساس فى مشاركتنا الإيجابية فى حضارة العصر وهذا الأساس الذى يمكن أن نشارك من خلاله فى فلسفة العصر وحضارته هو نفس المبدأ الذى قامت عليه ودعت إليه حضارتنا الإسلامية الأولى وهو مبدأ التوازن بين تحقيق مطالب الروح وتحقيق مطالب البدن ، فالعلم الذى يضعه الإنسان ليحقق من خلاله مطالبه المادية لا ينبغي — كما يحدث فى الغرب الآن — أن يتحكم فى الإنسان ويحد من قدراته ويحوله إلى عبد لشهواته أو لجمع الأموال وكسب الثروة أو غير ذلك من مظاهر القوة المادية (١٥٤)

المطلب الثاني

العقل الإسلامي بين الماضي والحاضر

يعرض علينا تاريخ الفكر الإسلامي أنماطاً معرفية أربعة شكلت القنوات الأساسية التي جرت فيها الأفكار في الإسلام ، وهي النمط العقلي ، والنمط النقلي والنمط الكشفي أو العرفاني ، والنمط الاختباري ، أو التجريبي والحام من هذه الأنماط ، والذي له صلة وثيقة بعلم الكلام أكثر من غيره هو النمط العقلي .

وقد تبلور هذا النمط في النص القرآني ابتداءً في جميع الآيات التي تقف العقل حاكماً على قضايا الفكر والنظر والاعتبارات الإنسانية والكونية وفي جميع الآيات التي تنهض في وجه التقليد أو ترتد على الخرافة وأساطير الأولين وتنوه بمسؤولية السمع والبصر والفؤاد .

ثم إن هذا النمط قد تبلور بعد ذلك في أصول الفقه الرئيسية ، الاجتهاد والرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، ثم أعلن عن نفسه بعد ذلك بدرجات متفاوتة في مجموعة المسائل الكلامية والآراء التي بناها المعتزلة على وجه الخصوص والأشاعرة على نحو أقل ، وتفجرت العقلانية تفجراً عنيفاً في بعض المنظومات الفلسفية الخالصة التي أثارها التراث اليوناني الفلسفي والعلمي المنحدر إلى العرب والمسلمين عن الإغريق وغيرهم .

والهام أنه قد ثبت أن العلاقة بين هذه النظم ، أو الأنماط المعرفية السابقة قد ترددت ما بين حالة التداخل فيما بينها أو التصادم : ولم يقدر للفكر الإسلامي أن يتحرر تحرراً مطلقاً ونهائياً من أى صيغة فكرية من هذه الصيغ ، أو أن يكون خالصاً لهذا النمط أو ذاك من هذه الأنماط أو النظم ، بيد أن التاريخ قد بلور في غاية حركته الكلاسيكية والحديثة مناطق جغرافية — سياسية — ساد فيها بشكل غير متفرد ، وهذا النمط أو ذاك ، ففى مغرب العالم الإسلامي مثلاً نظام الرأي العقلاني ، وكأنه النظام السائد ، وفي العالم العربي من مشرق العالم الإسلامي وجد نظام النقل السلفي أرضاً خصبة حية أما العالم الشيعي من مشرق العالم الإسلامي فبدأ وكأنه يخضع لمزيج من نظام النقل " الإمامي " والعرفان الغنوصي . (١٥٥)

الذى يلاحظ فى صفة الفكر الإسلامى القديم التى سبق ذكرها . أنه كان متفرعاً إلى عدة أنماط وأشكال ولم يكن هناك ثمة غط معين يتفق عليه الجميع مع ملاحظة أن هذه الأنماط جميعاً تتداخل مع بعضها فى نفس الوقت وتثرى علم الكلام . ذلك لأن النمط العقلى يخدم علم الكلام من الدرجة الأولى والتيار النقلى كذلك لأنه يؤيد الحجة العقلية الصحيحة . أما النمط التجريبي فهو يقوم على الملاحظة والتجربة والفروض العقلية وهو أيضاً منهج حسى عقلى ، وأما التيار الكشفى أو الصوفى فهو يهرع من الحس إلى الفكر أو إلى ما وراء الحس وهذا يمكن أن يلتقى مع المعقول .

والهام فى هذا الصدد أن أصحاب هذه الأنماط يحاولون أن يثبتوا منهجهم ويفرضوا فكرهم على الجميع وكل ذلك أيضاً عن طريق الحجة والعقل ، وهذا مما أدى إلى أن يكون العقل أو الفكر القديم فى محور دائم وصراع مستديم .

أما عن العقل الإسلامى فى بداية الأوقات الحاضرة فأصبح الاتجاه السلفى الاتباعى واتجاه عصر النهضة هما غطا الخطاب الرئيسيان اللذان يجسدانه ، وقد بدأ هذا العقل يقطئه مع " مقدمة " ابن خلدون رائد حركة التجديد وقد كانت السمة الغالبة على هذا العقل فى حالة النهضة هى حالة الثنائية ، فهو موزوع بين الإيمان والعقل ، وبين الأصالة والمعاصرة ، بين العقيدة والعلم ، بين التراث والتجديد ، بين الخوف والرجاء ، بين اليأس والثقة ، بين الاستقلال والتبعية ، بين المستقبل والماضى ، بين حرفة التخلف وأمل التقدم .

أما السمة الغالبة عليه فى حالته السلفية الاتباعية فتتمثل فى السخط القاسى على أغلال الأزمنة الحديثة وضلالها وفى العداء الصحيح لأحوال التغير فى الأفكار والقيم والعلاقات والأشياء ، وفى التنكر لهذه الأحوال وفى رفض أى حاضِر أو مستقبل يخرج عن مخطط الماضى الأول فى قليل أو كثير ، وفى التعلق تعلقاً مطلقاً متفرداً بالسلف والتراث ، وبهذه الخصائص يبدو هذا الفكر " آحادياً " متماسكاً فى ذاته مهتداً فى أن يكون مغترباً فى عصره .

وعلى أثر ذلك بدأت الحلول الوسطى تظهر وتحاول أن توفق بين ماضى العقل الإسلامى وحاضره حتى تدور عجلة الفكر وينتهى القلق العقلى الذى أصبح سمة الفكر الإسلامى .

ومن ثم فينبغى علينا إذا كنا نعيش لمستقبلنا أكثر مما نعيش لماضيـنا وحاضرنا ، وإذا كانت مطالب المستقبل وآماله لا تقل أهمية عن مطالب الماضى والحاضر وآماله فإن الخطاب العقلى الفلسفى الصحيح والسديد يجب أن يعالج المستقبل بالقدر والأهمية اللذين يعالج بهما الحاضر لأن فى الاهتمام بالمستقبل اهتماماً بالحاضر لا العكس .

وإذا سلمنا بهذه المقدمات فالسؤال المهم والملح فى الوقت نفسه هو كيف يهتم الخطاب العقلى والفلسفى بالمستقبل عندما يعى أننا مع المستقبل سنكون فى عالم جديد ، عالم يحتاج منا إلى عقل جديد يعى ذاته أولاً ، ويعى عالمه ثانياً ، ويعى وضعه داخل هذا العالم الثالث : عقل يقدم طرحاً فلسفياً جديداً يواجه ويعالج به ذلك العالم المتجدد دوماً المتغيرة ظروفه بين الأضداد وتلك . (١٥٦)

المطلب الثالث

علم الكلام القديم بين مستجدات الحاضر والمستقبل

إذا كان الجميع في شد وجذب بين التراث القديم والحضارة القادمة وإذا كان الفكر الإنساني في صراع دائم بين عصبية التقليد وضرورة التجديد والتطوير ، فما موقف العلماء والباحثين من علم الكلام القديم ؟ خاصة وأنه يمثل بعض ثمار الفكر الإنساني الذي يتأرجح بين الأصالة والمعاصرة والذي بناءً عليه تظهر دوماً الأسئلة التي تقول : هل نحن في حاجة إلى علم كلام جديد أم لا ؟ وهل يمكن أن نوفق بين القديم والحديث أم أن التغيير والتجديد لا بد أن يكون جذرياً ؟

وقبل أن نتضح إجابات هذه الأسئلة لا بد من التأكيد على أن (علم الكلام علم تاريخي بمعنى أنه نشأ في ظروف معينة ، وتطور في بيئة معينة واكتمل في مرحلة تاريخية معينة ثم انهار في مرحلة تاريخية أخرى) .

ولا يعني اعتماد علم الكلام في نشأته وتطوره على النصوص الدينية أنه علم مطلق في موضوعه ، أو في منهجه أو في بيئته ، أو حتى في نتائجه ، فالنصوص الدينية أحد العوامل التي أدت إلى نشأته ، كما هي أحد العوامل في نشأته في كل عصر طبقاً لظروفه ، إذاً النصوص الدينية في كلتا النشأتين واحدة ولكن الظروف الاجتماعية والتاريخية هي المتغيرة .

وبناءً عليه يكون العيب في العلماء إذا ما هم أثبتوا أحد مراحل التاريخ على أنها هي المرحلة الأولى والأخيرة ، وأن مهمة الخلف هي شرح ما تركه السلف ، وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان ، وأن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئاً^(١٥٧)

والذي يفهم مما سبق أن كون النصوص الدينية سبباً في نشأة علم الكلام لا يعني أنه علم جامد لا يقبل التغيير والتبديل ، ومسلم بمسائله بل هو على العكس من ذلك لأنه علم تاريخي ويخضع لمستجدات التاريخ فإذا كانت النصوص الدينية تصلح لكل زمان ومكان

فكذلك علم الكلام لا بد أن يخضع لتطورات وتجددات العصر حتى يكون صالحاً لكل زمان ومكان . والذي يتابع تاريخ علم الكلام يجد أنه خضع بالفعل قديماً لهذه المنحنىات التاريخية .

ففى المرحلة الأولى أو فى بداية الإسلام لم يكن هناك علم كلام بل موضوعات متفرقة ، ونقاش عام ، وجدل بين العقائد دون تدوين مقصود ، ودون بنية أو تصور عام للعلم ، فهناك ردود متبادلة على الاتجاهات المختلفة فى فهم العقائد والوقائع ، تمثلها كتابات المعتزلة الأولى ورسائلهم المذكورة فى كتب الفرق . وفى المرحلة الثانية بعد التدوين بدأت الموضوعات فى الظهور من خلال الفرق وبدأت الفرق تظهر من خلال الموضوعات .

وفى المرحلة الثالثة : انتظمت المسائل فى موضوعات والموضوعات فى أصول ابتداء من جمع الأقوال المتفرقة فى موضوعات متناظرة (الانتصار . الانصاف ، كتاب التوحيد للماتريدى ، المسائل الخمسون للرازى ، الدر النضيد للهروى) ثم جمع الموضوعات فى فصول والفصول فى أبواب (بحر الكلام للنسفى - لمع الأدلة . الإرشاد . الشامل للجوينى ، الملع للأشعرى) ثم ضم الأصول والأبواب فى قواعد وأصول (نهاية الإقدام للشهرستانى - أصول الدين للبغدادى - أساس التقديس للرازى - المغنى ، شرح الأصول الخمسة ، المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار) .

وفى المرحلة الرابعة انتقل العلم من الأصول إلى البناء فى نظرية الذات والصفات والأفعال (الاقتصاد - معالم أصول الدين - غاية المرام) وبنية العلم الثلاثية المتأخرة فى المقدمات والإلهيات والسمعيات (العقيدة النظامية ، المحصل ، طوابع الأنوار ، المواقف ، تهذيب الكلام ، المقاصد) أو الإلهيات والنبوات والسمعيات (الحصون الحميدية ، التحقيق التام) .

وفى المرحلة الخامسة والأخيرة : تم التحول عن بناء العلم إلى عقائد الإيمان اعتماداً على أحكام العقل الثلاثة وإحصاء العقائد حول الله والرسول (العقائد النسفية ، كفاية العوام للفضالى ، عقيدة العوام للمرزوقى ، رسالة البيجورى ، العقيدة التوحيدية للدردير ،

جامع زيد العقائد لولد عدلان) واستغناء الله عن كل ما سواه والفتقار كل ما عداه إليه (جوهر التوحيد للقاتي الخريده البهية للدردير ، وسيلة العبيد للظاهري) ثم سقوط الإلهيات والاستسلام التام للسمعيات (مسائل أبي الليث) .

ومن هنا يتضح أن قواعد العقائد التي استقام عليها علم الكلام التاريخي تكون عبر العصور كل جيل يضيف إلى الجيل السابق موضوعاً أو تصوراً أو محوراً أو بنية ، وعلم الكلام أيضاً باعتباره قواعد للعقائد علم تاريخي محض ، تشكل عبر التاريخ وتطور بتطوره ، ويمكن تتبع مراحل مثل تتبع أية ظاهرة حية ميلاداً ، وتطوراً ، واكتمالاً ونهاية ، فهذا العلم قد اكتمل في القرن الخامس والسادس والسابع وبدأ في الانهيار بعد ذلك منذ الأبيي وبعد ابن خلدون ، وهناك محاولات إصلاحية حديثة كلها تحاول أن تطور العلم بعد توقفه وتنقل موضوعاته ومناهجه وأهدافه من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الجديد (١٥٨)

المطلب الرابع

ضرورة التحول من فكر قديم إلى فكر جديد

إذا كان علم الكلام القديم قد مر بهذه المنحنيات والمنعطفات السابقة فمن الطبيعي أن يخضع للتطورات الحديثة ، ولكن يجب أن يؤخذ في الحسبان أن هذا لا يعنى هدم الأصول الكلامية الثابتة أو إلغائها بل كل ما هنالك هو محاولة التوفيق بينها وبين المستجدات الطارئة .

يقول د / زكى نجيب محمود :

إنه ليندر جداً أن يكون الانتقال الفكرى من عصر إلى عصر ، انتقالاً في المعاني العامة المجردة ، كما تدل عليها ألفاظ عامة يتداولها الناس فيما بينهم من أحاديث ومعاملات، وإنما يكون الانتقال الفكرى في تغير المضمونات التى يقصد إليها المتحدثون والمعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعاني المجردة .

وبعبارة أوضح ، نقول إنه لو كانت الألفاظ العامة والمعاني المجردة كؤوساً ومضموناتها هي الشراب داخل تلك الكؤوس ، أو لو كانت أطباقاً ومضموناتها هي الطعام في تلك الأطباق فإن الكؤوس أو الأطباق ليست هي التى تتغير من عصر فكبرى إلى العصر الذى يليه ، وإنما الذى يتغير هو الشراب في الكؤوس أو الطعام في الأطباق .

ولهذا لن نجد في حياتنا الفكرية المعاصرة معنى مجرداً واحداً نشير إليه بلفظة عامة . إلا أن نجد ذلك المعنى الجرد نفسه وتلك اللفظة العامة نفسها — أو ما يرادها — واردين في تراثنا الفكرى القديم ، فهل يكون معنى ذلك أن فكر المعاصرين هو نفسه فكر الأقدمين ؟

سوف يكون الجواب " نعم " عند من يكتفون من الشراب بالكؤوس الفارغة ، ومن الطعام بأطباقه الخاوية ، وهذا على أفضل الفروض لأن الكأس الفارغة والطبق الخاوى أفضل منهما ، وقد امتلأ بما لم تعد النفس تشتهي .

سيكون الجواب أن " نعم " عند من لا يفتنون إلى تيار الزمن كيف يجرف من العصور المتوالية لبها الفكرى ، وأن أبهى لها القشور والأوعية التى كانت تحمل لها ذلك الباب ، وهو إذ يجرف ما يجرفه فإنما يفعل ليجى أبناء العصر الجديد فيضعوا فى الآنية القديمة لبناً جديداً (١٥٩)

ومن هنا يتأكد أن التطور والتغير هو سنة الحياة وليس تنكراً لما تركه الأجداد أو الأسلاف ، ولكن كل ما هنالك هو محاولة إبرازه فى ثوب جديد ومألوف .

وبناء عليه فإذا ما تابعنا المنحنى التطورى للأساس العقيدى الذى أثبتته مفكروا الإسلام المحدثون أساساً للتقدم ، نلاحظ على مستوى أول أن مفهوم التوحيد الكلاسيكى قد انتهى فى الأعمال الحديثة إلى صيغة دينامية حية صريحة كفت فيها العقيدة عن أن تكون مجرد مبادئ فلسفية وأدلة منطقية جافة كما لو كان الحال فى علم الكلام ، وأصبح يعنى فى فهم جديد معاناة وجدانية ترفد الدليل العقلى أو تستقل بنفسها ، وأما الدين نفسه فقد أصبح ذا وظيفة اجتماعية صريحة اتخذت أحياناً شكل الوظيفة السياسية الخالصة .

لكن مشكلة رواد هذا التطوير أقم لم يتابعوا بالجديّة الكافية سير العلم الحديث والفلسفة الحديثة وتطوراتها من أجل " تأسيس " المبدأ نفسه " مبدأ التوحيد " فهم قد ظلوا فى الغالب الأعم يدورون فى حلقة الأدلة القديمة التى لم تعد تعنى فى الواقع شيئاً ذا بال فى عالم بات يلزم أهله بإعادة النظر فى أنماط المعرفة والفعل الموروثة كافة .

أما أولئك الذين ينسوا حقاً من هذه الأنماط فقد جروا " التوحيد " إلى متاهة التجارب الذاتية الخالصة ، والإلهامات الوجدانية المحضة معززين بذلك مفهوماً للتقوى لا يمكن له على المدى البعيد إلا أن يلغى الوظيفة الاجتماعية للدين أو أن يحد من فاعليتها على الأقل .

وفى كل الأحوال يمكن القول إن الأسس النظرية لمبدأ " التوحيد " ما تزال فى حاجة إلى تأسيس حديث أكثر اقناعاً من " التأسيس " القديم الذى كان مناسباً تماماً للحالة الثقافية التى سادت فى العصر الكلاسيكى ^(١٦)

ومن هنا يتأكد أن علم الكلام أو " مبدأ التوحيد " الذى يعد من أهم المباحث الكلامية ما زال يتأرجح بين التأثير والتأثر وكل يحاول أن يجره إلى مذهبه وينحى به منحى مختلف ، فالذى حاول أن ينحى به منحى التطوير والتجديد لم يساير الطريق بأكمله ولم يستطع أن ينفك عن المفهوم القديم والأدلة القديمة التى سار عليها ، والذى لم يعطه الطابع التجديدى ، حاول أن يجره إلى طريق الذوق والعرفان أو الطريق الصوفى ، وبات مبدأ التوحيد ، أو علم الكلام فى منتصف الطريق ينتظر مصيره المحتوم .

هذا ولعل من أهم الأسباب التى دعت إلى ضرورة التحول من الفكر الكلامى القديم إلى الفكر الحديث اعتقاد كثير من الباحثين أن هناك قصوراً فى الأدلة الكلامية القديمة يجعلها غير مناسبة لهذا العهد هذا علاوة على أن هناك أخطاء قد وقعت فيها بعض الفرق الكلامية قديماً .

يقول د / عاطف العراقى :

أعتقد من جانبى بأننا إذا وضعنا فى اعتبارنا واقعنا العربى المعاصر ، وما نتحدث عنه من قضايا ، ومن بينها قضية التجديد ، قضية الأصالة والمعاصرة ، قضية التراث بوجه عام ، فإن الاتجاه العقلى عند الفلاسفة يعد أكثر فائدة لنا من الاتجاه العقلى عند المعتزلة .

لأنه قد غلب على المعتزلة إثارة مجموعة من القضايا التى يغلب عليها الطابع اللفظى، أى تعد مباحثهم كلاماً فى كلام .

بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن ننسى أنهم حاربوا خصومهم فى رأى بشدة وعنف ، بل وصل بهم الحال إلى أن ينظروا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نظرة غير موضوعية .

لقد بلور هذا الأصل الخامس الذى يعد أصلاً عملياً ، وليس أصلاً نظرياً — وهذا يقلل من قيمته النظرية الفلسفية العقلية — حول آراء تتفق مع أقوالهم (المعروف) وآراء لا تتفق مع أقوالهم (المنكر) لقد اتجهوا إلى التعصب ، والعقلان لا يتعصب لرأيه بأى صورة من الصور .

وإذا قيل إن المعتزلة اتجهوا إلى العقل فهذا صحيح ، ولكنهم إلى حد كبير جداً — قد حصروا العقل فى دائرة تأويل الآيات القرآنية ، وإذا رجعنا إلى معجم منالماجم الفلسفية لن نجد من معانى المذهب العقلى قصر استخدام العقل على تأويل النص الدينى .

ومهما يكن من أمر فهم أفضل فرقة كلامية ، وإذا أثرنا مجموعة من الأسئلة تدور حول الربط بين الماضى والحاضر تدور حول ما يمكن أن نأخذه من التراث فإننا سنجد مجموعة من الحلول والإجابات على هذه الاسئلة فى تراث المعتزلة .

فى حين أننا نقول لبقية الفرق الإسلامية ودائماً : لقد أديتم دوراً فى الماضى ، الماضى البعيد ، وليس من الضرورى أن يكون لكم دور ، أى دور فى حاضرننا ، وفى مستقبلنا^(١٦١)

وفى الحقيقة على الرغم من دعوة الدكتور / عاطف العراقى إلى التطوير والتجديد للمسائل الكلامية إلا أن دعوته هذه فيها شئ من التعسف والتعصب لأنها تقوم على رفض التراث القديم بأكمله ، وهذا لا يمكن إقراره أو الاعتراف به بصفة عامة لأن الماضى هو أساس الحاضر ، ولولا الماضى ما وصلنا للحاضر وعلى هذا فيجب علينا ألا نحارب الماضى برمته ، بل نأخذ منه ما يتوافق مع عصرنا ونترك ما سواه .

هذا والجدير بالذكر أن الشيخ / محمد عبده^(١٦٢) كان فى طليعة العلماء الذين نادوا بضرورة التجديد والإصلاح الفكرى ، وقد كان علم الكلام من مقتضيات هذه الدعوة الإصلاحية ، وفى مقدمتها ، وقد نقل أحد الباحثين هذه الصورة قائلاً :

ينعت الإمام محمد عبده الأشاعرة والماتريدية بأصحابنا ، وهؤلاء وإن اختلفوا في مسائل جوهرية مع المعتزلة ، فإنهم يشاركونهم أسلوب المناظرة ، إذ يكتفون بقلب الدلائل البرهانية والخطابية على أصحابها ، نعرف العبارات القدحمة التي استعملها أصحاب الحديث في حق المتكلمين ، ونكاد نجدها هي هي بقلم عبده يصف المعتزلة بالحمقى ، ويرمى الأشاعرة بالتستر ويرفض بحدة قول من يدعى أنهم المقصودون بالفرقة الناجية .

إن ما يأخذه الشيخ محمد عبده على المعتزلة ، ليس إقدامهم على تأويل النصوص والقول فيها بمقتضى عقولهم لتثبت إيمانهم بها ، وإنما يرى طيشهم في محاولتهم فرض ذلك التأويل على العامة .

إن الشيخ محمد عبده وهو يؤسس علم التوحيد يهدف في الواقع إلى إبدال علم بآخر يختلف عنه مضموناً لكنه يشاركه في المبادئ ، وفي الأهداف ، ومن مظاهر الحصر في فكره أنه ظن أن تغيير المضمون كاف لإصلاح أحوال المسلمين وضمان مستقبلهم إنه متكلم من نوع جديد يرفض الكلام القديم فقط لا أصوله " البدهية " تلك النتائج التي أضلت الناس وحادت بهم عن استهداف المصلحة القائمة للموسسة^(١٦٣).

والملاحظ أن الشيخ محمد عبده لا يرفض الأوعية الكلامية برمتها وإنما يرفض منها ما لا يتواءم مع المصلحة والوقت .

المطلب الخامس

نحو علم كلام جديد ومعاصر

لقد تغيرت الظروف والأحوال ، وتحرك التاريخ في مسار جديد لدورة حضارية جديدة . ولم تعد الأخطار موجهة إلى عقائد الأمة المنتصرة مباشرة بل إلى أرض الأمة المهزومة وثوراتها .

وهذا يحتم على عالم الكلام الجديد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد وألا يصول ويجول في معارك سابقة لا يأتي الخطر منها مثل البراهين على وجود الله ، وإثبات خلق العالم ،

وخلود النفس فهي معارك قد تم كسبها من قبل ، وبقي له أن يدخل في معارك أخرى خسر فيها جولات وجولات ، مدافعاً عن ثروات الأمة ومستقبلها باسم علم الكلام الجديد واضعاً له تعريفاً جديداً أو هدفاً جديداً ، وموضوعاً جديداً ، ومنهجاً جديداً ، ما دام العصر قد تغير ، والزمان قد تبدل ، والتاريخ كله قد انتقل من مرحلة إلى مرحلة ، ومن دورة إلى دورة ، علم الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر حتى نتجاوز الفصام النكر وإزدواجية الشخصية بين تراث الماضي وتحديات الحاضر (١٦٤)

وفي الحقيقة إن واقع العالم الإسلامي في عصرنا الراهن يؤكد أن المسلمين في حاجة ملحة إلى وجود علم كلام حديث يقوم بمهمة حراسة الأصول الإيمانية للدين الإسلامي ، وحماية ما يرتبط بهذه الأصول من مبادئ وتشريعات ذلك أن المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر تشبه — إلى حد كبير — المجتمع الإسلامي في طور نشأته ، من حيث سرعة حركة التغير وشدقها في كل منهما ، ومن حيث تعرض عقائد المسلمين لتناوش العقائد المناوئة ، وهجمات المذاهب الهدامة .

حقاً إن علم الكلام قد وصل في مرحلة من مراحله إلى عصر كاد يخلو من موجة الإلحاد ، ومن ثم بردت أسلحته الدفاعية ، ولم يعد وجوده ضرورياً في ذلك العصر ، وهذا ما يقرره ابن خلدون (١٦٥) بقوله :

" ينبغي أن يعلم أن هذا العلم — الذي هو علم الكلام — غير ضروري لهذا العهد على طالبي العلم — إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تراه الباري عن كثير من إيهاماته وإطلاقاته (١٦٦)

غير أن الظروف التي يمر بها العالم الإسلامي في عصرنا الراهن تقتضي وجود علم العقائد أو الكلام ككرة أخرى ، لكي يؤدي وظيفته الدفاعية بعد عودة الإلحاد من جديد في

صوره الحديثه المتشعبة ، ومحاولته غزو عقول المسلمين ووجدانهم ، خصوصاً بعد أن وصلوا إلى حالة من الضعف السياسى جعلتهم طعمة سائغة وهدفاً سهلاً للغزاة والمستعمرين .

وعلى هذا فطرائق الاحتجاج تختلف بين عصر وآخر ، ومن ثم فإن ما كتب قديماً دفاعاً عن العقيدة ، قد لا يكون ملائماً دائماً للقيام بهذه المهمة .

هذا علاوة على أن العقل الحديث داخل العالم الإسلامى وخارجه لم يعد بإمكانه أن يدرك مباحث العقيدة الإسلامية ويستوعب كليتها وجزئياتها بطرائق البحث القديمة ، لا من حيث موضوعاتها أحياناً ولا من حيث مناهجها دائماً (١٦٧)

وفى الحقيقة إننا لا ننكر أن علم الكلام قد قام بدور أصيل فى المحافظة على العقيدة الإسلامية أولاً ثم فى الاحتفاظ لها بدور قيادة الحضارة ثانياً وفى اعتقادى أنه فى عصرنا الحاضر تتعرض عقائد المسلمين لخطر مثل الخطر الأول وإن لم يكن أقل منه عنفاً ، ففى الفلسفة الحديثة والمعاصرة من جدلية مادية وبراجماتية ووضعية ووجودية ودعوات صريحة إلى الإلحاد وفى قضايا التشريع نزوع إلى الإلحاد حيث يهاجم الدين فى نظريته إلى الرق ، وإلى تعدد الزوجات ، وقوامة الرجل على المرأة ، وفى عقوباته التى يقررها فى جرائم السرقة والزنا والقتل .

يقول الأستاذ / سيد أحمد خان أحد زعماء الهند .

إننا اليوم كما كنا من قبل عندما اتصل الإسلام اتصالاً وثيقاً بعالم الأفكار اليونانية محتاجون إلى علم كلام جديد (١٦٨)

فالجهات المناوئة للعقيدة الإسلامية سواء أكانت هذه الجهات متمثلة فى التيار اليهودى المسيحى ، المعادى سراً وعلاوية هذه العقيدة أم فى الاتجاه الإلحادى ، المعادى للعقائد الإيمانية على الإجمال ، هذه الجهات جميعها قد غيرت من خططها الهجومية والدفاعية دائماً . فالشبه الذى تحتلقها الشيوعية اليوم وتضعها فى طريق المد الإسلامى ، فتلقنها الشباب ، وتروج لها عبر كل وسائل الإعلام وتمكن لها بالقوة أحياناً — هذه الشبه — لم تعد هى تلك

الشبه التي كان يثيرها الزنادقة والبراهمة والدهريون ، وكنا نقرأها ونقرأ الرد عليها في مباحث المتكلمين ، كما أن تعامل مدارس الاستشراق ومراكز التبشير مع الإسلام والمسلمين، لم يعد على ذلك النمط الذي كان سائداً في فترة سابقة بين آباء الكنيسة ، في حوارهم مع المفكرين الإسلاميين المعنيين بأمر العقيدة ومباحثها ، والدعوة إليها لقد انتهى الأمر في هذا الشأن إلى لون من الالتواء بطرق البحث بدرجة يصعب معها إدراك الحد الفاصل بين الاطراء والتناء من جهة — وبين التشويه والهجوم من جهة أخرى " (١٦٩)

فالأدلة التي كان يحصل بها تسليم أو اقتناع فيما مضى من الأزمان قد لا يحصل بها هذا في الزمن الحاضر بعد تقدم العلم — وبخاصة العلم الطبيعي — الذي لا يسلم إلا بما يقع في دائرة التجربة ، والاختبار ، وأن الشباب اليوم الذي ضم إلى ثقافته الشرقية أو الإسلامية طرفاً من علم الغرب الطبيعي المادى ليس من العقل ، أو العدل أن نصطنع فقط في الحجاج معه ما كان أسلافنا يصطنعون من الأدلة في الجدل مع معاصريهم في ذلك الزمن البعيد .

لقد أصبح من المستساغ في ظل تعدد المناهج وتشابكها . أن يكتب مستشرق عن العقيدة الإسلامية بحثاً يكون له شأن بما بين بني قومه ، أو بين من يكتب بلغتهم ، في حين أن هذه البحوث إذا ما عرضت على أصول العقيدة الإسلامية ومنهجها تنتهي إلى النقيض (١٧٠)

ولقد لفتت هذه الحقيقة — ضرورة تجديد علم الكلام — أنظار بعض المستشرقين مثل " هنري لاووست " الذي يقول في ختام كتابه عن الفرق الإسلامية " إن الإسلام في حاجة إلى علماء توحيد ومؤرخين بقدر ما هو بحاجة إلى الفنيين والمهندسين ، إذا كان يريد أن يظل إحدى القوى الروحية في المستقبل " (١٧١)

أما في دائرة التبشير ، فقد استحدثت الكنائس — ممثلة في مجلسها العالمي — أنماطاً جديدة من طرق التبشير ووسائله ليس آخرها ما أعلن عنه في السدوائر المسيحية ، من تقديم المساعدات للأسر المسلمة التي شردتها الحرب في أفغانستان ، وإيواء عدد من الأطفال المسلمين الذين فقدوا أسرهم في الحرب .

على أننا لا نملك معلومات دقيقة عن الأسلوب الذى يستخدمه المبشرون في الدعاية للمسيحية وفي تشويه عقيدة الإسلام إن هذه القضايا جميعها وثيقة الصلة - في الواقع بمباحث العقيدة الإسلامية في تاريخ الإسلام المعاصر .

إن علم الكلام بوضعه الراهن - وكما هو منذ قرون - قد فشل فشلاً ذريعاً في القيام بالمهام الملحة المنوط به وذلك بسبب هذه الثوابت التي علقته به من خلال اتصاله الوثيق بتلك التيارات المتصارعة والمنتمية إلى هذه الفرقة أو تلك ، من عديد الفرق التي زخر بها تاريخ الفكر الإسلامي ، حتى أصبح الترويج للمذاهب والدفاع عنه بعد الانتماء إليه - هو الهدف الأول - قبل التعريف بالعقيدة وتأييدها ببراهين العقل ، من خلال منهج القرآن (١٧٢)

نحن إذاً في حاجة ماسة إلى علم كلام متطور . يلائم ظروف العصر وطبيعة المرحلة التي نعيشها ، ولا تقف إمكاناته وتطلعاته وأهدافه عن حدود علم الكلام القديم ، الذي وقف في تطوره عند عصر عضد الدين الأيوبي وسعد الدين التفتازاني ، والذي انتهى به الأمر إلى أن انعزل عن التيارات الثقافية والعلمية المعاصرة وانزوى داخل قاعات الدرس بالمعاهد العلمية المتخصصة ، واستمر يردد قضاياها التاريخية المألوفة ومسائله القديمة المعهودة دون مواجهة صريحة لمشكلات العصر وقضايا الساعة ودون اشتباك جاد مع التيارات الإلحادية المتشعبة والاتجاهات الفكرية المنحرفة ، والمذاهب الفلسفية المضللة التي ظهرت بين المسلمين في العصر الحاضر نتيجة انفتاحهم على الثقافات الوافدة والفلسفات الغازية انفتاحاً واسعاً لا تقف أمامه الحدود (١٧٣)

كل هذه الدعاوى والأسباب التي لا تحتاج إلى توضيح أو تعليق تجعلنا بالضرورة الملحة في حاجة ماسة إلى تغيير أساليبنا وحججنا الكلامية حتى نتمشى مع مستجدات العصر، وحتى نستطيع أن نجابه أعداءنا الذين أصبحوا يتسلحون بأسلحة جديدة ومتطورة .

إن ما ندعوا إليه الآن هو إعادة النظر في مباحث علم الكلام ، وإعادة النظر فيها من حيث ما تتضمنه من قضايا وموضوعات ومن حيث المناهج وطرق البحث ، ومن حيث صلتها بالعقيدة من عدمه بعيداً عن الاتجاهات المتعارضة والتيارات المتصارعة حتى تستطيع أن تؤتي ثمارها يانعة كاملة صحيحة .

المطلب السادس

طرق التحول التاريخي لعلم الكلام

لقد تناولت كثيراً مما كتبه الباحثون في كيفية تحويل مجرى علم الكلام من القديم إلى الحديث فلم أجد أفضل مما ذكره الدكتور / حسن حنفي . في هذه المسألة خاصة وأنه قد تناولا في كثير من مؤلفاته ، لذا آثرت أن أنقلها عنه لوضوحها وجديتها .

يقول د / حسن حنفي :

يمكن تجديد علم الكلام عن طريق التحول التاريخي لموضوعه ومنهجه ومادته ومواقفه ونتائجه وأهدافه وأسلوبه من العصر القديم إلى العصر الحديث ، ومن المرحلة التاريخية الأولى التي استغرقت سبعة قرون من القرن الأول حتى السابع إلى المرحلة التاريخية الثالثة المستقبلية من القرن الخامس عشر حتى الواحد والعشرين ، لما كانت المرحلة الثانية المتوسطة من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر مرحلة الشروح والملاحظات تعلن عن نهاية مرحلة كما أعلن عن ذلك المؤرخ ابن خلدون وبداية أخرى كما أعلن ذلك رواد النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من مائتي عام ويمكن إحداث هذا التحول بعدة طرق أهمها ما يلي :

١ - التأويل الجديد للكلام القديم :

حيث تكون مادة علم الكلام القديم أحياناً أشبه بمجواهر يغفلها التراب ، أو بمعادن يعلوها صدى التاريخ نتيجة لاغتراب المتكلم والناس وما أسهل من نفخ الغبار وجلاء المعادن والعودة إلى الأصول والمواقف الطبيعية للأفراد والمجتمعات حتى تتم عملية .

٢ - إبراز الجديد من القديم :

لا يعنى علم الكلام الجديد قلب كل شيء رأساً على عقب بل الاستمرار في بعض نواحي علم الكلام القديم التي ما زالت تمثل بالنسبة لنا تقدماً بالمقارنة بالأوضاع الحالية مثل

المقدمات النظرية العامة التي تضم نظرية العلم إجابة على سؤال كيف أعلم ؟ ونظرية العلم إجابة على سؤال ماذا أعلم ؟ الأول وسائل المعرفة ، والثاني موضوع المعرفة .

فنظرية العلم القديمة تؤسس العلم على الحس والعقل والنقل ، وتجعل الحجة النقلية ظنية ، ولا تتحول إلى يقينية إلا بحجة عقلية ولو واحدة ونحن الآن نؤمن بالعقائد دون نظرية في العلم ودون برهنة عليها ، ونكثر من الاستشهاد بالأدلة النقلية وحدها دون تأييدها بالأدلة النقلية ، و تراشقنا بالنصوص كل يؤيد موقفه المسبق بما يختار وضاع العقل وعز اليقين .

لقد رفضت نظرية العلم القديمة كل صور الشك والظن والوهم والجهل والتقليد ، وأكدت العلم الإنساني رصيذاً لعلم الكلام ، وجعلت النظر أول الواجبات ، والنظر الصحيح مفيداً للعلم ، ونحن نرجح بالظن ، ونأبى بالشك ونحكم بالوهم ونؤمن بالتقليد ، ونؤكد علم الكلام باعتباره علماً إلهياً والإيمان أول الواجبات ، والنظر الصحيح قاصراً على إفادته للعلم . (١٧٤)

فعلى سبيل المثال موضوع علم الكلام القديم هو الوجود أى الطبيعة ، الأشياء أو الأجسام وهو ما سماه القدماء مبحث الجواهر والأعراض الذى وصل إلى ثلاثة أرباع العلم عند المتأخرين فموضوع العلم هو الوجود أى الشئ حتى يتم تأسيس العلم على الطبيعة ، وهو ما يعادل الطبيعيات عند الفلاسفة ، البحث في الأجسام والأكوان ، والحركة والزمان وبعد ذلك يتم الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ومن المرئى إلى اللامرئى ومن المعلوم إلى المجهول ، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب قياساً للغائب على الشاهد . ومن المحدث إلى القديم أو من الممكن إلى الواجب بلغة القدماء .

فالطريق إلى الله طريق تصاعدى من العالم إلى الله ، من المخلوق إلى الخالق استقراء لحوادث الكون ، وليس استنباطاً من قواعد الإيمان ، أما نحن الآن فقد توجهنا إلى الله مباشرة دون مرور بالعالم ، فكرنا في الإلهيات دون المرور بالطبيعيات ، واتجهنا إلى الخالق دون المرور

بالمخلوق وأسرعنا إلى النتيجة دون المقدمات فطاع هنا العلم والدين ، ثم نقلنا علم الآخرين الذى نشأ مضاداً للإلهيات ، فأصبحت أهليتنا عرجاء ، وطبيعائنا منقولة مقلدة (١٧٥)

٣ - إعادة الاختيار بين البدائل :

هناك موضوعات فى علم الكلام القديم ما زالت باقية وصالحة مثل خلق الأفعال ، والعقل والنقل أى مسائل العدل ، والإيمان والعمل ، والإمامة وهى الموضوعات ذات الطابع العلمى التى تتعلق بسلوك الأفراد والجماعات إنما الاختيارات القديمة لم تعد صالحة نظراً لظروف العصر المتغيرة.

فمثلاً فى موضوع خلق الأفعال كان الاختيار القديم الكسب كحل وسط بين الجبر والاختيار ، ولما كان القول بالجبر قديماً اختيار السلطة ، وكان القول بالاختيار قديماً اختيار قول المعارضة المعتزلة والخواارج ، وكان القول بالكسب اختيار الدولة الشرعية والحزب الحاكم " الأشعرية " وتغيرت الظروف الآن ، فنحن نعانى من الدولة التى ترى أنه لا يغنى حذر من قدر ، وأن المكتوب لا مفر منه ، وأن القدر محتوم ، وما زالت المعارضة تئن تحت ضغط الدولة ، ومحاصرة داخل أيديولوجيات الحرية كالليبرالية الغربية ، لا فاعلية لها ، سرعان ما تغوص فى محيط الجبر أو الكسب القديمين كتراث شعبى وثقافة وطنية غالبية .

لقد دافع القدماء عن حق الله كما حتمت ذلك ظروف العصر القديم والدين ناشئ وسط الملل والنحل القديمة ، وتحتم ظروف هذا العصر الحديث الدفاع عن حقوق الإنسان الضائعة وسط الذل والهوان والتغريب . (١٧٦)

٤ - إبداع بدائل جديدة :

قد لا تكفى إعادة الاختيار بين البدائل القديمة لتأسيس علم كلام جديد لأن إعادة الاختيار تظل باستمرار محدودة بإبداع القدماء ، وكان المحدثين غير قادرين على إيجاد بديل جديد والاستمرار فى الإبداع التاريخى المتصل عبر الأجيال ، وكان المحدثين مجرد نقله عن

القدماء يكون أقصى جهدهم إعادة الاختيار بين بدائل من إبداع القدماء دون أن يتجرؤوا على إبداع جديد .

والإبداع الجديد ممكن بنفس الشروط قراءة النصوص في ضوء العصر ، وقراءة العصر في ضوء النصوص ، ولما كانت العصور متغيرة تغيرت القراءات ، وتعدد الكلام من القديم إلى الجديد .

فمثلاً في الذات والصفات أى في أصل التوحيد بدلاً من صياغته طبقاً لنظرية الجوهر والعرض في الفكر اليوناني ، الحامل والمحمول ، الأصل والفرع يمكن إعادة صياغته في علم الكلام الجديد طبقاً لحاجات العصر واعتماداً أيضاً على النصوص ، فإذا كان عصرنا عصر الأرض المحتلة وضياح فلسطين في مقابل عدو ربط بين الله والأرض كما هو معروف في الصهيونية ، أرض المعاد والميثاق وشعب الله المختار فإنه يمكن في علم الكلام الجديد مقابلة عقيدة بعقيدة ، فلا يقل الحديد إلا الحديد .

فقد ربطت النصوص بين السماء والأرض وصورت الله إله السموات والأرض رب السموات والأرض هو الذى في السماء إله وفى الأرض إله .

فلماذا نجعله إله السموات فقط في نظرية الذات والصفات الأشعرية وفى أصل التوحيد الاعتزالي ؟ لماذا لا يبرز علم الكلام الجديد ارتباط الله بالأرض في مواجهة عدو يفعل الأمر نفسه ، والدفاع عن الإسلام وتأسيس العقيدة بلغة العصر وثقافته .

إن الخصام في وجدان العالم والمواطن بين علم الكلام القديم وبين العصر الحاضر ليشعر به الجميع ، وإن الحاجة إلى علم كلام جديد مطابق لظروف العصر الحاضر حاجة يشعر بها الجميع أيضاً في السر أو العلن ، والشعور بالشئ أولى مراحل العلم . تبقى الصياغة والأحكام . وتلك مهمة الأجيال القادمة (١٧٧)

إذاً تلك هي إحدى التصورات التى تنادى بضرورة تجديد علم الكلام القديم وتطويره ، وفى الحقيقة إنما لبادرة محمودة وفاضلة خاصة وأنها تخلص من العصبية وقتناز

بالموضوعية والأمانة ، وإنما لدعوة تقوم على ضرورة ترك الجمود والتقليد ، وفي نفس الوقت تعطى القديم حقه والجديد دوره .

إنما لا تدعو إلى الثورة على القديم وإهماله برمته بل إلى نفخ الغبار والتراب عنه وإظهار معدنه الأصيل ، إنما تدعو إلى الاستتارة بما تركه الأقدمون مع لباسه الثوب الجديد حتى يظهر في أحسن صورة ، إنما تدعو إلى صياغة القديم في الإطار الحديث .

كما أنها دعوة إلى استئصال علم الكلام من السماء إلى الأرض حتى يتصدى للتيارات الهدامة الباطلة التي تريد أن تفرض فكرها وعلمها على الجميع .

إنما تدعو العلماء والمفكرين إلى أن يفرغوا عقولهم وفكرهم من هوامش الأفكار ويتوجهوا لما هو دقيق وعميق حتى يستطيعوا أن يكونوا علماء ومفكرين بمقدار الوصف .

وفي النهاية هي دعوة لمواكبة عجلة التطور الفكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي ، وعلى الرغم من كونها دعوة مثالية إلا أن جهاشها يكمن في مثاليتها وتشويقها إلى الظهور والوقوع .

المطلب السابع

دعوة الجمعية الفلسفية المصرية إلى تطوير علم الكلام

نشرت مجلة الجمعية الفلسفية المصرية في عددها الأول لسنة ١٩٩٢ م بحثاً عقدته الندوة الفلسفية للجمعية الفلسفية تحت عنوان " نحو علم كلام جديد " وقد كان هذا بدعوة كريمة من كلية أصول الدين في رحاب الأزهر الشريف بالاشتراك مع أقسام الفلسفة في الجامعات المصرية .

وقد كان الخطاب الافتتاحي الأول للأستاذ الدكتور / زكى نجيب محمود تحت عنوان " تجديد الفكر الدينى " وقد عرض فيه موقف الثقافة العربية بين التراث القديم والتراث الغربى .

كما عرض أ . د / محمد عبد الهادى أبو ريدة . خطة مقترحة لتجديد علم الكلام من حيث المادة العلمية الجديدة في العلم الحديث .

كما عرض أ . د / حسن حنفى . لموضوع تاريخية علم الكلام مبيناً أنه علم تاريخى، وقد تغيرت الظروف التاريخية مما يتطلب إعادة النظر في العلم كله ونقله من الماضى إلى الحاضر من موضوع الكلام الإلهى إلى الكلام الإنسانى ، ومن منهج الدفاع إلى منهج التحليل عند عدم وجود الأعداء ، ومن البنية الثنائية وقسمة العقائد إلى عقليات وسمعيات إلى بنية واحدة هي العقليات . ومن وصف الوجود الطبيعى إلى تحليل الوجود الاجتماعى ، ومن الغاية وهي الفوز في الآخرة إلى الصلاح في الدنيا ، ومن الدفاع عن العقيدة التى كانت موضوع الهجوم من الديانات السابقة إلى الدفاع عن مصالح الأمة أرضها وثرواتها ، وحرقاتها ووحدها ، وتفوقها ، وهويتها ، وجاهيرها ، وهى مظان الخطر وموضع الهجوم في هذا العصر.

وقد استمر اليوم الأول كله في عرض لإشكاليته سواء في الموضوع أو في المنهج ، وبيان أن علم الكلام ليس علماً مقدساً بل هو اجتهد بشئ خالص ، يتغير بتغير الظروف

والأحوال ، فهم رجال ونحن رجال ، نتعلم منهم ولا نفتدى بهم ، ومسؤوليتنا لا تقل عن مسئولية الأشعرى وواصل بن عطاء والجاحظ والنظام والباقلاني والقاضى عبد الجبار والجهينى والغزالي والرازي والآمدى والأيجى والبغدادى والبيضاوى والنسفى وأصحاب قواعد العقائد الأخيرة اللقاني والبيجورى ، وهى القواعد التى تدرس فى الأزهر ، ونستأنف رسالة التوحيد " نحمد عبده " والرد على الدهريين للأفغانى ، وتجديد الفكر الدينى لخميد إقبال .

وكان موضوع اليوم الثانى " علم الكلام والاتجاهات الفكرية المعاصرة " من أجل التعامل مع المذاهب العصرية مثل الماركسية الوجودية والعلمانية والاستشراق أو العقلانية والوضعية والعلم .

وكان موضوع اليوم الثالث " علم الكلام وقضايا العصر " ثم عرض القضية فى اللاهوت المسيحى الجديد ، فالفرق غير الإسلامية جزء من علم الكلام كما هو الحال عند القدماء ، وتم طرح عدة تساؤلات من الأخوة الأقباط والأرثوذكس والكاثوليك حول : هل هناك لاهوت مسيحى غربى جديد ؟ هل هناك لاهوت مسيحى شرقى جديد ؟ هل هناك علم كلام يهودى ؟

ثم تم تخصيص الجلسات الأخيرة لعلم الكلام والإنسان المعاصر ، وبناء الوعى العربى وقضايا الهوية والانتماء ، ورسالة الإنسان ، وبناء العقيدة ، ونقد العقل العربى ، وبناء الحضارة ، والنظام الدولى الجديد ، وإشكالية الفكر الحضارى ، والوظيفة الحضارية للعقيدة ، وجمال الطبيعة ، وعدد آخر من القضايا الرئيسية للعصر ، وقد كانت من أهم توصيات هذه الندوة :

التوصية بإضافة موضوع الإنسانيات فى تدريس علم الكلام فى الجامعات المصرية .

وقراءة الموضوعات القديمة بروح العصر ، وربط علم الكلام بالاتجاهات الفكرية المعاصرة ،
 ودراسة العلم بمنهج جديدة ، وإعداد خطة لتطوير العلم في الدراسات العليا ، وأهمية اللقاء
 مع علم الكلام المسيحي واليهودي (١٧٨)

إذاً هذه هي الموضوعات التي دارت في هذه الندوة الفلسفية والملاحظ فيها أنها —
 كلها — تدور حول ضرورة تطوير ، وتجديد المسائل الكلامية ومحاولة إضافة بعض
 الموضوعات الكلامية الحديثة إلى الموضوعات القديمة ، لأن مقتضيات العصر تتطلب هذا
 بالضرورة .

وفي الحقيقة إن هذه الدعوة كانت من البوادر الإيجابية والتي لا يجب إهمالها أو
 إنكارها ، ومن ثم فإنى أنادى بضرورة تلبية هذه الدعوة دائماً ومحاولة نشرها بين العالم
 الإسلامي ؛ لأنها تخدم الدين والوطن .

المطلب الثامن

أسس علم الكلام المعاصر

إذا كان الجميع قد اتفق على ضرورة تحويل مجرى علم الكلام من الهيكل القديم إلى الهيكل الحديث ، وإذا كانوا قد اتفقوا كذلك على ضرورة صياغة المسائل الكلامية القديمة صياغة حديثة تتفق مع لغة العصر فما هي الأسس والمبادئ التى ينبغى أن يقوم عليها هذا العلم الجديد المعاصر ؟

يرى كثير من الباحثين أن علم الكلام المعاصر الذى نشده وتطلع إليه فى الوقت الراهن لا بد أن يقوم على أسس جديدة ، ودعائم متطورة تساعد على النهوض بالتبعة الثقيلة الملقاة على عاتقه ، وتمثل هذه الأسس فيما يأتى :

١ - تجاوز جميع السلبيات التى سقط فيها علم الكلام فى عصره القديم وأهمها أمران :

الأول : الانشغال عن مواجهة الخصوم الخارجية بالخصومات الداخلية التى أدت - مع الأسف - إلى تصدع جبهة علماء الكلام وضعف شوكتهم ، وأتاحت الفرصة لأعداء الإسلام لممارسة أنشطتهم الهدامة .

ثانيهما : استخدام المنهج الجدلى العقيم الذى كثيراً ما يؤدى إلى إثارة الشبه والشكوك دون أن يفضى إلى الإقناع واليقين .

٢ - الاعتماد على طريقة القرآن الكريم ، والرسول صلى الله عليه وسلم فى توصيل العقائد الدينية إلى النفوس، وهى طريقة واضحة ميسرة تخاطب فى الإنسان عقله وقلبه ومشاعره، وترجي إليه العقائد الإيمانية إزجاءً مباشراً من غير تعمق فى الألفاظ ، أو تشعب فى البحوث أو إيراد للآراء والمذاهب أو خوض فى مصطلحات الفلاسفة والمناطقة والجدلين .

٣ - توجيه العناية إلى المسائل التشريعية ذات الصبغة العملية إذا تبين أنها تمس أصول الدين ، وبخاصة المسائل التي اعتاد خصوم الإسلام أن يثيروا حولها جدلاً فارغاً وثرثرة طائشة ، مثل مسألة تعدد الزوجات ، وقوامة الرجل على المرأة ، وزيادة نصيبه على نصيبها في الميراث ، وإباحة الطلاق ، والحدود الإسلامية لجرائم القتل والزنا والقذف والسرقه وشرب الخمر .

فهذه المسائل وما مائلها في حاجة إلى تجلية رأى الإسلام فيها وبيان الحكم التشريعية الكامنة وراء موقفه منها إزالة للشبه المثارة حولها ، وقصماً لظهور من يثيرون هذه الشبهات .

٤ - العمل من خلال نظرة عصرية شاملة ، بمعنى أن علم الكلام الذي نشده مطالب بأن يكون عصبياً في قضايا وموضوعاته ، وفي أسلحته وطرق دفاعه ، وفي حوار ووسائل إقناعه ، ذلك لأن المهمة الأساسية التي يضطلع بها هذا العلم هي مهمة تقرير الحقائق الإيمانية ، وإقناع الآخرين بها ، ودفع الشبهات عنها ، ولا شك أن العقل الإنساني متطور ، وأن الشبه والأسئلة تتجدد ، وأن لكل عصر تفكيره وطابعه ومشكلاته .^(١٧٩)

٥ - أضف إلى هذا ضرورة وجود علماء كلام متخصصين في هذا الفن بالذات ويكونون منتشرين في أنحاء العالم الإسلامي بحيث لا يخلو قطر منهم ، وتكون مهمتهم الأولى التصدي لأعداء الإسلام وخصومه الذين يحاولون أن يبلبلوا أفكار ومعتقدات الإسلام الصحيحة ، وتكون هذه المهمة منوطة بهم فقط دون غيرهم حتى لا تتشعب الآراء ويتكلم في هذا الصدد كل من له دراية ، ومن ليس له دراية مما ينتج عنه تصادم الآراء والحجج .

المطلب التاسع

مهام علم الكلام المعاصر

يرى بعض الباحثين أن من أهم القضايا التي يجب أن يركز عليها علماء الكلام في

العصر الحاضر ما يلي :

أولاً : قضية النبوة ، حيث إنه إذا ثبت النبوة بصفة عامة ونبوة النبي صلى الله عليه وسلم بصفة خاصة وأبرزت حقيقتها ، من خلال حياته قبل بعثته ، وبعدها ، ومن خلال تبشير الكتب السماوية السابقة عليه ، ثم من خلال ما ظهر على يديه من المعجزات ، وخوارق العادات فإذا أبرزت هذه الحقيقة ، وآمن بنبوته عليه السلام — من اطمأن قلبه إلى تصديقه ، آمن بالتالي بكل ما جاء به — صلى الله عليه وسلم — من قضايا الإسلام ، لأنه موقن أن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، فيما يأتي به ، وما يدع لا عن تلقاء نفسه ، ولا عن بدع هواه ، وإنما هو وحى الله تعالى الذى أوحاه (١٨٠)

ثانياً : على الرغم من أهمية القضية التي سبق طرحها إلا أنه يمكن صياغتها في مبدأ آخر ووظيفة أخرى من وظائف علم الكلام تتمثل في مجابهة حالات الغزو الفكرى التي توجه إلى الإسلام ، وتثير الشبهات حول عقائده ومبادئه وتشريعاته ، وحول شخص الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة صحابته الأخيار — رضى الله عنهم — بهدف تشكيك المسلمين في عقيدتهم وشريعتهم وقرآنهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم .

والأمثلة لذلك كثيرة نكتفى هنا بالإشارة إلى أهمها :

١ - في مجال التهجم على الإسلام ذاته يزعم المستشرق المجرى جولد زيهير أن الدين الإسلامي اقتبس معظم أحكامه من الديانتين اليهودية والمسيحية ، وأيضاً من النظريات الغنوصية والأفلاطونية المحدثة التي أرجع إليها جزءاً كبيراً من الأحاديث النبوية .

٢ - وفي مجال التهجم على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ينكر أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم نبياً يوحى إليه من عند الله تعالى ويتخبطون في تفسير مظاهر الوحي التي كان يراها الصحابة وبخاصة السيدة عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها .

فمن المستشرقين من يرجع ذلك إلى صرع كان ينتاب النبي صلى الله عليه وسلم حيناً بعد حين ، ومنهم من يفسر هذه الظاهرة بمرض نفسي كان يلح عليه وهكذا ، وكان الله عز وجل لم يرسل نبياً قبل محمد صلى الله عليه وسلم . (١٨١)

ثالثاً : من مهام علم الكلام أيضاً في العصر الحاضر :

عرض العقائد الإسلامية عرضاً واضحاً مشرقاً ، وتقديمها للناس بلغة عصرية مينة ، تتسم بالسهولة واليسر ، وتلائم مدارك الخاصة والعامة على السواء ، ثم الاستدلال على صحة هذه العقائد بأدلة واضحة مقنعة ، تخاطب الكينونة البشرية كلها - عقلاً وقلباً ووجداناً - وتناهى عن التكلف والتعقيد وتورث الإذعان واليقين ، وبذلك يسهل على الناس فهم هذه العقائد فهماً صحيحاً ، والتعرف عليها في نقائنها ونصاعاتها ، والإيمان بها إيماناً راسخاً قائماً على البينة والبصيرة والإقناع . (١٨٢)

هذا وقد حاول بعض العلماء المعاصرين أن ينهج هذا النهج في علم الكلام ، من هؤلاء العلماء الشيخ محمد الغزالي الذي ألف كتاب " عقيدة المسلم " والذي ذكر في مقدمته .

إن الذي دفعه إلى كتابة هذه البحوث في العقيدة هو قلة الرسائل التي تعنى بهذا اللون من علوم الدين ، وتعرضه في أسلوب يتفق مع حاجة المسلمين المعاصرين .

ثم ذكر أن الذي يقرأ شيئاً عن " عقيدة المسلم " في العلم الموسوم " بعلم الكلام " أو " علم التوحيد " لا يعوزه أن يسجل ملاحظات هامة عن المسائل التي خاض فيها العلماء ، والمجادلات التي دارت بينهم ، والنتائج التي تمخضت عنها مناظراتهم وعن أثر ذلك كله في إيمان العامة والخاصة جميعاً .

ثم ذكر الشيخ ما أخذه على منهج علم الكلام القديم فقال :

والذى أخذه على منهج البحث فى علم الكلام فى حدود ما درسنا من كتبه أنه :

١ - علم نظرى بحث ، ينظم المقدمات ويستخلص النتائج كما تصنع ذلك الآلات الحاسبة فى عصرنا هذا ، أو الموازين التى تحبب أفعال الأجسام ثم تسجل الرقم وتقذف به للطلاب ، كذلك سارت الاستدلالات فى هذا العلم الخطير ، فتكلمت عن الله سبحانه وتعالى ، وعن صفاته الكريمة ، وانتهت إلى حقائق جيدة يستريح إليها العقل الحصيف .

يبد أن الإسلام فى تكوينه للعقيدة يخاطب القلب والعقل ويستثير العاطفة والفكر ، ويوقظ الانفعالات النفسية مع إيقاظه للقوى الذهنية .

٢ - للظروف التى نشأ فيها " علم الكلام " أثر سئ فى سرد حقائقه وصوغ دقائقه ، فإن جسيم السياسة ، وتطاحن الأحزاب المختلفة ، أرسل شواطئاً من الأحقاد والمهاترات على ما دار بين الطرق القديمة من جدل ، حول طائفة من الأحكام الإسلامية ولا تزال إلى اليوم نشقى بها ، برغم القرون الطويلة التى مرت عليها .

٣ - إن كتب علم التوحيد التى تشيع بيننا الآن فشلت فى أداء رسالتها شكلاً وموضوعاً .

فمن ناحية الشكل لا معنى البتة لعرض علم ما فى توزيع مضطرب بين متن وشرح حاشية وتقرير ، وفى لغة ركيكة اللفظ سقيمة الأداء لغة تصور سقوط البلاغة العربية على عهد الحكم التركى .

وتطور الأدب فى عصرنا هذا لا ينكر وقد بلغ من تمكن المؤلفين والمتأدين فى اللغة أن تناولوا الموضوعات النافهة فأخرجوها فى البسة زاهية ووجهوا ألوف القراء - بسحر بياغم - إلى ما يريدون ، فهل يبقى الكلام فى العقائد وحدها حكراً على هذا النمط الزرى من الحواشى والمتون .

على أننا إذا تفاضينا عن الشكل وتعرضنا للجوهر بالنقد والتمحيص ، لا نلبث أن ندرك أن هذا الجانب الإلهي من الثقافة الإسلامية طغت عليه الفلسفات الغربية التي نقلها السريان عن اليونان وغيرهم ، فإذا بعلم العقيدة تتحول عن مجراها العتيد ، وإذا بكتب التوحيد تزدهم باصطلاحات الفلاسفة وطرائق تفكيرهم^(١٨٣).

فمن خلال دعوة التجديد هذه ندرك أننا في حاجة ماسة إلى أن نتابعها وأن نتلمس خطاها حتى نستطيع أن نخرج من دائرة التيه الفكرى وأن نقف على أساس جاد وهادف من أجل النهوض بالعقل والعلم من مرحلة التقليد والنقل إلى مرحلة الإبداع والابتكار .

وأبعاً : أما عن المهمة الرابعة التي يتعين على علم العقائد الجديد أن ينهض بها فهي مواجهة الفكر المادى الخبيث الذى تفشى في هذه الأيام ، واستطار شره بصورة مخيفة لدرجة أنه أنكر الإله والملائكة والوحي والجن واليوم الآخر بحجة أن هذه الأشياء غير محسوسة وغير ملموسة ومن ثم فهي غير موجودة .

وبناءً عليه أنكروا الألوهية والنبوة والبعث والجنة والنار ، ورفضوا الأديان كلها^(١٨٤).

فمثل هذه الأفكار الجديدة تحتاج إلى إطار كلامى من جديد يستطيع أن ينقدها وأن يقف على ثقافتها وبطلانها حتى لا تقع العامة والشباب في براثنها .

أو بمعنى آخر نحن في حاجة إلى عملية تحول فكرى وهذه العملية لا تتم إلا بعدة أمور هي :

١ - الوعى المعرفى الذى يشكله عند الناس رجال الفكر والعلم والثقافة والإبداع والفكر الدينى السديد.

٢ - التخطيط ويصممه واضعوا السياسات الثقافية والتنمية من الاستراتيجيين وواضعى القرارات والقائمين على المؤسسات والمشاريع الخاصة والعامة ، وينفذ تنفيذاً فعالاً

متقناً ، بحيث يؤدي أغراضه المباشرة ويخلف آثاره المشخصة على أنماط التفكير والفعل الأخلاقي والسلوكي في المجتمع .

٣ - التطور المحتوم في الأحوال الوضعية المشخصة للجماعة ، ونظمها مما يمكن أن يتم على نحو تغير بطيء وفقاً لسنة بينة أو لعوامل كامنة في الأشياء ، أو بفعل مبادرات قبيى العقول لتقبل الأوضاع الجديدة (١٨٥)

وهذا التحول الفكرى لا يقتصر بالضرورة على علم الكلام بل يستهدف جميع العلوم والفنون حتى نستطيع أن نهض بأمتنا وثقافتنا قدر المستطاع .

تعقيب

لقد اتضح من خلال ما سبق أن علم الكلام منذ أن كان فكرة كامنة في العقول ، وهو في تغير دائم وتطور مستمر بدءاً بالمعتزلة واكمالاً بالأشاعرة فهذه الفرق الإسلامية قد وصلت بهذا العلم ذروة التجديد والتطوير حتى تواكب المستجدات والمستغيرات التي تعيشها وتواجهها ، وهنا يظهر السؤال الذى يداهنا دوماً وهو إذا كان هذا العلم في صورته القديمة متطوراً ومتجديداً فلماذا لا نفعل كما فعل القدماء والسابقون ونحاول أن نصنع علم كلام جديد ومعاصر نواجه به مستجدات العصر ؟

وفي الحقيقة لكى يحدث هذا الأمر لا بد وأن نقف مع أنفسنا ومع فكرنا وقفة جادة نحاول من خلالها أن نصلح ما بنا من خلل وعطب لأنه على الرغم من المحاولات التي تدعوا إلى ضرورة التجديد والتغيير إلا أن هذه المحاولات لا تؤتي ثمارها المرجوة كاملة ، وتخفت في نهاية المطاف ، ومع أننا بحاجة ماسة إلى محاولة إبقاء هذه الدعوة قائمة كما أننا بحاجة أيضاً إلى مراجعة التراث القديم وإحيائه من جديد ونفخ التراب عنه ومحاولة إلباسه ثوب العصر ، مع ملاحظة عدم الاعتماد عليه اعتماداً مطلقاً ، بل نأخذ منه ما يتمشى مع حياتنا وعصرنا وحضارتنا ونترك ما لا يتواءم معنا لأن أزهار الصيف لا تثبت في الشتاء وما يصلح لزمان قد لا يصلح لآخر في كثير من الأحيان وهذه هي سنة الحياة .

فالفكر الغربي الجديد الذى يتوجه إلى الإسلام فى العصر الحديث من أجل النيل منه يحتاج منا حجج دفاعية جديدة ومتطورة حتى نستطيع أن نصدى لهجماتة التى تستهدف الكبير والصغير — كما سبقت الإشارة — وباختصار شديد نحن بحاجة ماسة إلى تجديد عقولنا وفكرنا حتى لا نقف على مفترق الطرق ونجعل من أنفسنا أضحوكة للآخرين .

الخاتمة

الحمد لله وكفى وصلاة وسلاماً على عبده الذى اصطفى صلاة وسلاماً دائماً
متلازمين إلى يوم البعث والنشور .

وبعد ،

لأنه من خلال البحث والدراسة حول موضوع " علم الكلام بين التقليد والتجديد
قديماً وحديثاً "

قد توصلت إلى بعض النتائج التى يمكن صياغتها كما يلي :

١ - إن ظهور علم الكلام فى الإسلام ينم عن عقلية عربية إسلامية مستنيرة تعى ما حوفاً من
مستجدات وتحاول أن تضع حلولاً للإشكالات القائمة سواء كانت عقيدة أو
سياسية .

٢ - إذا كان علم الكلام قد تأثر ببعض العوامل الخارجية فى نشأته إلا أنه ظهر ونشأ وترعرع
فى بيئة إسلامية خالصة .

٣ - على الرغم من الإشكالات والاتجاهات التى أثرت حول علم الكلام - قبولاً ورفضاً -
إلا أن هذا الأمر لا يقلل من قيمته ومكانته كسلاح نظرى وعقلى فى وجه الخصوم
والمعتدين على الإسلام .

٤ - إن مهمة علم الكلام لا تقف عند حد الدفاع عن العقيدة ضد الخصوم ، بل تتبلور أيضاً
فى توضيح أصول العقيدة ومسائلها للعامة ، حتى يكون إيمانهم ناشئ عن نظر لا عن
تقليد ومن ثم يخلو من الشبهة .

٥ - إن الفضل فى وضع بذور هذا العلم وظهوره كفن له مسائل وأسس يرجع إلى المعتزلة
دون غيرهم .

- ٦ - إذا كان واصل بن عطاء - شيخ المعتزلة - قد وضع كثيراً من أصول المذهب إلا أن تلاميذه قد اترقوا بعده إلى عدة مدارس مختلفة مما يؤكد أن علم الكلام في عصر المعتزلة قد مر بعدة تطورات واتجاهات متباينة ولم يسر على طريقة واحدة.
- ٧ - على الرغم من أن لباب مذهب الاعتزال يقوم على المنهج العقلي إلا أن طريقة التعامل معه - من قبل رجال المعتزلة - لم تكن على وتيرة واحدة .
- ٨ - لقد أسرف كثير من المعتزلة في استخدام المنهج العقلي - مما أدى إلى قيام الدنيا عليهم - إلا أنه لا يمكن أبداً إنكار دور المعتزلة البارز في الدفاع عن العقيدة والإسلام طيلة ثلاثة قرون وأكثر وإثراء علم الكلام بكثير من الأدلة والحجج الكلامية .
- ٩ - إن علم الكلام كفن ومسائل كان على عهد المعتزلة في تطور دائم وتجدد مستمر ، ولم تظهر فيه أى ناحية تقليدية صرفة لا من داخل المذهب ولا من خارجه .
- ١٠ - إن الفضل في تحويل مجرى علم الكلام وتحويل مساره من المنهج العقلي إلى المزاجية بينه وبين النقل يرجع إلى شيخ الأشاعرة الإمام أبو الحسن الأشعري .
- ١١ - إن تحويل مجرى علم الكلام من الناحية العقلية الصرفة إلى الجانب النقلى يؤكد بالضرورة تجدد وتغير وتطور هذا العلم في هذا العهد .
- ١٢ - إن تنوع اتجاهات الأشاعرة بعد شيخهم وانقسامهم إلى متقدمين ومتأخرين يشير إلى أن هناك طفرة قد حدثت في المذهب وهذا يعد أيضاً تطوراً جديداً لهذا العلم عما قام به شيخ المذهب .
- ١٣ - لقد حاول متقدموا الأشاعرة أن يبقوا علم الكلام على الصورة الإسلامية الخالصة إلا أنهم لم يستطيعوا حيث تأثر علم الكلام بعدهم ببعض الثقافات الغربية كالنطق والفلسفة اليونانية ، وهذا يعد أيضاً تطوراً في علم الكلام .

- ١٤ - إن علم الكلام في عهده القديم منذ ظهوره على يد المعتزلة ، وحتى القرن السابع وهو في تطور وتجدد دائم ومستمر .
- ١٥ - إن السبب في إقيار علم الكلام كان يكمن في اختلاطه المفرط بالفلسفة والمنطق اليوناني ، حيث إن هذا الاختلاط قد صبغه بالصبغة الفلسفية التي عمت دوره وهيكله كعلم وجعلته ينظر إليه كأنه جزء من الفلسفة أو المنطق .
- ١٦ - إنه منذ القرن السابع وحتى الوقت الحالي لم يحظ علم الكلام بأى ناحية تجديدية أو تطويرية وإنما كان جل جهد علماء الكلام في هذه المرحلة يتمثل في شرح القديم أو تلخيصه أو تقليده .
- ١٧ - إن الحركات الإصلاحية التي نادت بضرورة الإصلاح والتجديد الفكرى في الفترات السابقة لم تؤت ثمارها المرجوة كاملة وذلك لوجود اعتراضات عليها من قبل المتمسكين بالتراث القديم .
- ١٨ - لا بديل في الوقت الحاضر عن التجديد والتطوير الفكرى في جميع المجالات ، وذلك لمواكبة مستجدات العصر .
- ١٩ - إذا كان العلماء قديماً قد أشاروا إلى أن تعلم علم الكلام من الفروض الكفائية ، فإن تجديد وتطوره يعد كذلك من الواجبات التي لا بديل عنها .
- ٢٠ - إن تجديد وتطوير علم الكلام لا يعنى بالضرورة إهمال القديم أو تركه أو الثورة عليه ، وإنما كل ما هنالك محاولة لباسه ثوب الحاضر حتى يؤدي دوره بنجاح .
- ٢١ - إن التطوير والتجديد لا يعنى بالضرورة أن يتمثل في التراث القديم بل لا بد وأن يتمثل أولاً في العقل والفكر البشرى حتى تحدث الإنتقالة ويمكن استيعابها بسهولة .

المراجع

١. القرآن الكريم جل من أنزله .
٢. اتحاف المرید ، همامش تحفة المرید على جوهرة التوحيد . عبد السلام إبراهيم اللقاني / مكتبة صبيح ، ١٩٥٣ م .
٣. احصاء العلوم / للفرابي ، مطبعة السعادة .
٤. إخبار العلماء بأخبار العلماء / للقفطي ، ط . القاهرة ، ١٣٤٦ هـ .
٥. أرجوزة جوهرة التوحيد / تقديم وتعليق / لجنة العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف القسم الأول ، ١٤٢٨ هـ - ١٤٢٩ هـ .
٦. استحسان الخوض في علم الكلام / للأشعري / ط . حيدر آباد ١٣٤٤ هـ .
٧. أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربي الحديث / د . فهمى جدعان ، دار الشروق ، ط . ثالثة ، ١٩٨٨ م .
٨. الاتجاه العقلى في مشكلة المعرفة عند المعتزلة / مهدي حسن أبو سعدة / تصدير د / عاطف العراقي ، ط . أولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ، دار الفكر العربي .
٩. الإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب ، تحقيق / محمد عبد الله عنان ، ط رابعة ، مكتبة الخانجي
١٠. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد / للإمام الجويني ، تعليق / محمد يوسف موسى / الناشر / مكتبة الخانجي .
١١. الأعلام / للزركلى ، ط . ثالثة .
١٢. الانتصار / أبو الحسن الخياط / ط . بيروت ، ١٩٥٧ م .
١٣. البرهان في أصول الفقه / الجويني / تحقيق د . عبد العظيم محمود الديب ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط . ثالثة ، القاهرة ، ١٩٩٢ م .
١٤. التبصير في الدين / أبو المظفر الاسفراينى ، الناشر مكتبة الخانجي ، ط . ١٩٥٠ م .

١٥. التحقيق التام في علم الكلام . د/ محمد الحسني الظواهري ، ط . أولى ، النهضة المصرية، ١٩٣٩م.
١٦. التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم / د. حسن حنفي ، ط . المؤسسة الجامعية ، ط . خامسة ١٤٢٢هـ — ٢٠٠٢م .
١٧. التشكلات الأيديولوجية في الإسلام ، الاجتهادات والتاريخ / بنسالم حميش / تقديم / ماكسيم رودنسون ، محمد عزيز الحباي / دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع
١٨. التعريفات / للجرجاني ، طبعة الحلبي ، ١٣٥٧هـ — ١٩٣٨ م .
١٩. التعريفات للجرجاني ، ط . أولى ، ط . بيروت .
٢٠. التفكير الديني بين الإسلام والمسيحية ، كارديه لويس ، والأب جورج قنواي ، ترجمة / صبحي الصالح .
٢١. التفكير الديني وازدواجية الشخصية قضايا معاصرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٦م.
٢٢. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع / أبو الحسن الملقب الشافعي ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ١٤٨هـ — ١٩٦٨م .
٢٣. الخطاب الفلسفي المعاصر من العام إلى الأعم / د . السيد محمد الشاهد ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع .
٢٤. الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل / د . عيسى طريف الخولي / الناشر دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٨م
٢٥. العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام (قراءة في الفكر الأشعري) / د . محمود محمد علي محمد ، ط . أولى ، ٢٠٠٠م ، ط . عين للدراسات الجامعية والبحوث الإنسانية والاجتماعية .

٢٦. الفرق بين الفرق / للبغدادى / تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد / المكتبة المصرية ، صيدا ، بيروت .
٢٧. الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية / د . عاطف العراقى ، دار الرشاد . ط . رابعة / ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م .
٢٨. اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع / للأشعرى / نشرة د / غرابة ، ط . القاهرة ١٣٧٤هـ
٢٩. المطالب العالية من العلم الإلهى / الرازى / تحقيق : احمد حجازى السقا ، دار الكتاب العربى ، بيروت .
٣٠. المعتزلة / زهدى جار الله ، ط . ١٩٥٠م .
٣١. المعتزلة فرسان علم الكلام ، د / عصام الدين محمد على ، الناشر / منشأة المعارف الإسكندرية.
٣٢. المعجم الفلسفى / مراد وهبة ، ط . رابعة .
٣٣. الملل والنحل / الشهرستانى ، ط . القاهرة ، ١٩٥٦م .
٣٤. الملل والنحل / للشهرستانى ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .
٣٥. المنقذ من الضلال / للإمام الجوينى / تحقيق : د . عبد الحليم محمود ، ط . دار الكتب الحديثة .
٣٦. المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام / د . إبراهيم مدكور ، ترجمة عن الفرنسية د / حامد طاهر ضمن كتابه / مدخل إلى علوم المنهج ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩٠م .
٣٧. المنهج النقدى عند القاضى الباقلانى / د . محمد حسين / دار حريبه ، القاهرة ، ١٩٩١م
٣٨. المواقف فى علم الكلام / للأببى ، ط عالم الكتب ، بيروت .
٣٩. الموسوعة الفلسفية د/ عبد المنعم الحففى ، دار ابن زيدون ، بيروت ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ط . أولى .

٤٠. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، إشراف وتخطيط ومراجعة / د . مانع بن حماد الجهني ، ط . ثالثة ، الناشر دار الندوة العالمية للطباعة والنشر .
٤١. الروعة العقلية عند المعتزلة : على فهمي خشيم ، مكتبة الفكر ، ليبيا ، ط . ١٩٦٧ .
٤٢. تاريخ بغداد . تأليف الخطيب البغدادي ، ط . بيروت .
٤٣. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية / الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٧ م .
٤٤. تمذيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ جمال الدين المزي ، تحقيق بشار عواد معروف ، ط . مؤسسة الرسالة .
٤٥. حاشية الأمير على الجوهرة بمأمش تحاف المريد / محمد محمد الأمير ، مكتبة صبيح / ١٩٥٣ م .
٤٦. حقيقة الفلسفات الإسلامية / جلال العشري / تقديم : عبد الهادي مسعود ، الناشر الدار المصرية اللبنانية .
٤٧. دراسات في العقائد والطرق الإسلامية / د . عرفان عبد الحميد ، ط . أولى ، ١٩٦٧ م ، بغداد
٤٨. دراسة في علم العقيدة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة / أحمد علي الملا ، مطبعة الفجر بدمشق .
٤٩. رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ، ط ثانية . مكتبة المنار ، مصر .
٥٠. سيرة أعلام النبلاء / للذهبي ، تحقيق / محمد نعيم العرقسوس ، شعيب الأرنؤوط ، ط . مؤسسة الرسالة .
٥١. شذرات الذهب / لابن العماد ، المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان .
٥٢. شرح المقاصد / للفتاوازي ، تحقيق د / عبد الرحمن عميرة ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية
٥٣. ضحى الإسلام / أحمد أمين ، ط . ثامنة . ط النهضة المصرية ١٩٧٣ م .

٥٤. طبقات الأطباء والحكماء / لابن جلدجل ، تحقيق فؤاد سيد ، مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٥٥م .
٥٥. عقيدة المسلم / الشيخ محمد الغزالي ، دار الكتب الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٤م .
٥٦. علم التوحيد عند خلص المتكلمين / د . عبد الحميد عز العرب ، ط ١ ، ١٤٠٧هـ — ١٩٨٧م ، دار المنار .
٥٧. علم الكلام / تعريفه وعوامل نشأته . د . عامر النجار ، ط . أولى ١٩٨٥م . دار المعارف
٥٨. علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى ، ط . ١٩٩٢م ، مؤسسة الثقافة الجامعية .
٥٩. علم الكلام وبعض مدارسه د : فيصل بدير عون ، ط . دار الثقافة للنشر .
٦٠. علم الكلام ومدارسه / د . فيصل بدير عون ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .
٦١. فى الفلسفة الإسلامية ، د / إبراهيم مذكور ، ط . دار المعارف بمصر ، ١٩٧٦م .
٦٢. فى علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى ، المعتزلة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٩٢م .
٦٣. فى فلسفة العلوم ومناهج البحث / د . حسن عبد الحميد / مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، ١٩٨٠م .
٦٤. كجوة الإصلاح فى " دراسات فلسفية " / د . حسن حنفى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٧م .
٦٥. لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم ؟ ولماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ فى ك / دراسات إسلامية ، ط . الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨١م .
٦٦. مباحث فى علوم العقيدة ، د . أمنة محمد نصر ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية .
٦٧. مدخل إلى الفلسفة الإسلامية / إبراهيم إبراهيم محمد ياسين ، دار مكتبة الإسراء / للطبع والنشر والتوزيع .
٦٨. مدخل جديد إلى الفلسفة / د . مصطفى النشار / ط . أولى دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .

٦٩. معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى / فلسفة إسلامية ومسيحية ، د . عبده فسراج / مكتبة الانجلو المصرية / ط . أولى ١٣٨١هـ — ١٩٦٩م
٧٠. معجم أعلام الفكر الإنساني / تصدير د . إبراهيم مذكور ، د . الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٤م
٧١. معجم الفلاسفة / جورج طرابيش . دار الطليعة للطباعة والنشر .
٧٢. معجم المؤلفين / عمر رضا كحالة ، الناشر / مكتب المثنى — بيروت مدار إحياء التراث العربي
٧٣. مفتاح السعادة ومصباح السيادة / طاش كبرى زاده ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان.
٧٤. مفهوم العقل / عبد الله العروى ، ط . ثانية ١٩٩٧م ، الناشر المركز الثقافي العربي .
٧٥. مقدمة ابن خلدون ، تحقيق د : على عبد الواحد وافي ، ط ثانية ، ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٥م ، لجنة البيان العربي .
٧٦. مقدمة كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة / القاضي الباقلاني / نشرة / محمود محمد الخطيرى ، د / محمد عبد الهادى أبو ريده ، ط. القاهرة ، ١٣٦٧هـ .
٧٧. من العقيدة إلى الثورة انجلد الأول " المقدمات النظرية " ، د . حسن حنفى ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٨م .
٧٨. مناهج البحث عند مفكرى الإسلام د / على سامى النشار / دار المعارف ، ١٩٦٦م .
٧٩. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير / فهد الرومى ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت
٨٠. نشأة الأشعرية وتطورها / جلال محمد موسى / دار الكتاب اللبناني ، بيروت / ١٩٨٢م
٨١. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د / على سامى النشار ، ط . ثامنة ، دار المعارف .
٨٢. هموم الفكر والوطن — لترات والعصر والحداثة ، د . حسن حنفى ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .

الحواشي

- (١) من هؤلاء العلماء الذين عرفوا علم الكلام باعتبار موضوعه سعد الدين التفتازاني ، الجرجاني .
- (٢) أنظر / شرح المقاصد / للتفتازاني ، ج ١ ، ص ١٦٣ ، تحقيق د / عبد الرحمن عميرة ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية .
- (٣) التعريفات / للجرجاني / ص ١٦٢ ، طبعة الحلبي ، ١٣٥٧هـ — ١٩٣٨ م .
- (٤) أنظر / رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ، ص ٧ ، ط ثانية . مكتبة المنار ، مصر
- (٥) القاضي الأبيي / عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الأبيي الشيرازي الشافعي ، ولد سنة ٧٠٨ هـ وتوفي سنة ٧٥٦ هـ من مؤلفاته الرسالة العضدية في الوضع " المواقف في علم الكلام " . معجم المؤلفين / عمر رضا كحالة ، ج ٥ ، ص ١١٩ ، الناشر / مكتب المثني — بيروت — دار إحياء التراث العربي .
- (٦) أنظر / المواقف في علم الكلام / للأبيي / ص ٧ ، ط عالم الكتب ، بيروت .
- (٧) الإمام الغزالي / زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي صاحب النصايف ، ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٥ هـ من مؤلفاته " الإحياء " " والأربعين " " والقسطاس " . سيرة أعلام النبلاء / للذهبي ، ج ١٩ ، ص ٣٢٢ ، تحقيق / محمد نعيم العرقسوس ، شعيب الأرنؤوط ، ط . مؤسسة الرسالة .
- (٨) أنظر / المنقذ من الضلال / للإمام الغزالي ، ص ١١٨ ، تحقيق / د . عبد الحليم محمود . ط دار الكتب .
- (٩) الفارابي / أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي ، ولد حوالي ٢٥٧ هـ — ٨٧٠ م ، وتوفي سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م . انظر / إخبار العلماء بأخبار العلماء / للقفطي ، ص ١٨٢ ، ط . القاهرة ، ١٣٤٦ هـ .
- (١٠) أنظر / احصاء العلوم / للفارابي ، ص ٧١ ، مطبعة السعادة
- (١١) ابن خلدون / عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ويعرف بابن خلدون بفتح الحاء المعجمة وآخره نون وقد اشتهر بهذا الاسم وكنيته أبو زيد ، ولقبه ولي الدين ولد سنة ٧٣٢ هـ بتونس وتوفي سنة ٨٠٨ هـ ومن مؤلفاته " المقدمة " ، وتاريخ ابن خلدون " أنظر /

الإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب ، ج ٢ ، ص ٤٩٧ ، تحقيق / محمد عبد الله عنان ، ط رابعة ، مكتبة الخانجي

(١٢) السلف هم المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من القرون المفصلة . انظر / الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، إشراف د . مانع بن حماد الجهني ، ج ٢ ، ص ١٠٨٢ ، ط ثالثة ، الناشر / دار الندوة العالمية للطباعة .

(١٣) أهل السنة / يعرفون كذلك بأهل الحق وهم القوم الذين أضافوا أنفسهم إلى ما هو حق عند ربهم بالحبجج والبراهين . انظر / التعريفات للجرجاني ، ص ٥٨ ، ط . أولى ، ط . بيروت .

(١٤) أنظر مقدمة ابن خلدون ، ج ٣ ، ص ١١٦٩ ، تحقيق د : علي عبد الواحد وافي ، ط ثانية ، ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٥ م ، لجنة البيان العربي .

(١٥) أنظر / الإرشاد للإمام الجويني ، ص / " ص ، ق ، ر " تعليق د / محمد يوسف موسى / الناشر مكتبة الخانجي .

(١٦) أنظر / علم الكلام وبعض مدارسه د : فيصل بدير عون ، ص ٥٠ ، ٥١ ، ط . دار الثقافة للنشر .

(١٧) يقصد بالتقدمين الإمام أبو الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني والإمام الجويني .

(١٨) أنظر / مفتاح السعادة ومصباح السيادة / طاش كبرى زاده ، ج ٢ ، ص ١٣٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

(١٩) المواقف / للأبي ، ص ٧

(٢٠) يقصد بالمتأخرين / الإمام الغزالي والرازي ، ومن بعدهم .

(٢١) أنظر / علم التوحيد عند خالص المتكلمين ، د . عبد الحميد عز العرب ، ج ١ ، ص ٤٣ ، ط . دار المنار ، ١٤٠٧ هـ — ١٩٨٧ م .

(٢٢) أنظر / علم الكلام / تعريفه وعوامل نشأته . د . عامر النجار / ص ١٩ ، ط . أولى ١٩٨٥ م . دار المعارف .

(٢٣) التفتازاني : سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بالتفتازاني ولد سنة ٧٢٢ ، بتفتازان وتوفي سنة ٧٩٢ هـ في سمرقند وكان حجة في المنطق وما وراء الطبيعة والكلام والبلاغة والفقه

- أهم كتبه شرح الرسالة الشمسية ، ومقذيب المنطق والكلام . الموسوعة الفلسفية د / عبد المنعم الحفنى ، ص ١٣٩ ، دار ابن زيدون ، بيروت ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط . أولى .
- (٢٤) أنظر / علم التوحيد عند خلص المتكلمين د / عبد الحميد على عز العرب ، ج ١ ، ص ٤٤ ، ٤٥ ، دار المنار ، ١٤٠٧هـ — ١٩٨٧م ، علم الكلام ومدارسه / د . فيصل بدير عون / ص ٥٦ — ٥٧ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .
- (٢٥) أبو حنيفة / هو النعمان بن ثابت الكوفي التيمي بالولاء أبو حنيفة فقيه مجتهد إمام الحنفية ولد سنة ٨٠ هـ ، وتوفى سنة ١٥٠هـ ومن أثاره الفقه الأكبر في الكلام ، والمسند في الحديث ، والعالم والمتعلم ، انظر معجم المؤلفين ، ج ١٣ ، ص ١٠٤ .
- (٢٦) أنظر / تمهيد في تاريخ الفلسفة ، الشيخ / مصطفى عبد الرزاق ، ص ١٥ ، ٢٠ . ط . ثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٩م ، الملل والنحل / الشهرستاني ، ج ١ ، ص ٣٦ ، ط . القاهرة ، ١٩٥٦م ، المواقف في علم الكلام / للقاضي الإيجي / ص ٧ ، ٨ .
- (٢٧) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمر بن الحارث بن غيمان توفى سنة ١٧٩هـ في خلافة هارون الرشيد ودفن بالبقيع . أنظر / مقذيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ جمال الدين المزي ، تحقيق بشار عواد معروف ، ج ٢٧ ، ص ٩١ ، ١١٩ ، ط . مؤسسة الرسالة .
- (٢٨) عمرو بن عبيد أبرز شيوخ المعتزلة إلى جانب واصل بن عطاء في عهد نشأته توفى سنة ١٤٤هـ — ٧٦١م يعرف أيضاً بأبي عثمان البصري كان من موالى بني تميم ولد في بلخ وعاش في البصرة كان من المقدمين عند الخليفة أبي جعفر المنصور العباسي . انظر معجم الفلاسفة / جورج طرابيش . ص ٣٨٧ ، دار الطليعة للطباعة والنشر .
- (٢٩) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية / الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، ص ٢٧٢ . ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٧م .
- (٣٠) انظر الملل والنحل / للشهرستاني ، ص ٧٩ وما بعدها ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .
- (٣١) انظر / في علم الكلام ، د/ أحمد محمود صبحي ، ج ١ ، ص ٢٣ ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٩٢م .
- (٣٢) أنظر / في علم الكلام / د. أحمد محمود صبحي ، ج ١ ، ص ٢٤ .

(٣٣) انظر / علم الكلام / تعريفه وعوامل نشأته ، د. عامر النجار ، ص ٣٠ ، ط . أولى ١٩٨٥ ، دار المعارف ، ضحى الإسلام / أحمد أمين ، ج ٣ ، ص ٢ ، ط . ثامنة . ط النهضة المصرية ١٩٧٣ م .

(٣٤) انظر / مباحث في علوم العقيدة ، د . أمنة محمد نصير / ص ٢٦ ، ٢٧ ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية ، علم التوحيد عند خالص المتكلمين / د. عبد الحميد على عز العرب ، ج ١ ، ص ١٠ . ط . دار المنار ١٤٠٧ هـ — ١٩٨٧ م .

(٣٥) انظر / علم الكلام عند خالص المتكلمين ، د. عبد الحميد على عز العرب ، ص ١٢ ، ١٣ . علم الكلام / تعريفه وعوامل نشأته ، د . عامر النجار / ص ٧٠ وما بعدها .

(٣٦) انظر / المواقف في علم الكلام / للأبيجي ، ص ٨ .

(٣٧) انظر / الخطاب الفلسفي المعاصر من العام إلى الأعم / د . السيد محمد الشاهد ، ص ٢٠٨ ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع .

(٣٨) انظر / التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم / د. حسن حنفي ، ص ١٣ ، ١٤ ، ط . المؤسسة الجامعية ، ط . خامسة ١٤٢٢ هـ — ٢٠٠٢ م .

(٣٩) انظر / الخطاب الفلسفي المعاصر من العام إلى الأعم / د . السيد محمد الشاهد / ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

(٤٠) المعتزلة : يسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل مجلس الحسن البصري . انظر الملل والنحل / للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٣٨ .

(٤١) الجهمية : أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمز وقتله سالم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية ووافق المعتزلة في نفى الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء . انظر المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٧٣ .

(٤٢) القدرية إحدى الفرق الكلامية المنتسبة إلى الإسلام ذات المفاهيم والآراء الاعتقادية الخاطئة في مفهوم القدر حيث قالوا بإسناد أفعال العباد إلى قدرتهم وأنه ليس لله تعالى عن قوتهم — دخل في ذلك ولا قدرة ولا مشيئة ولا قضاء كما أنكروا علم الله تعالى السابق . وقد وجدت طائفة منهم تثبت العلم والكتابة وتكرر المشيئة . انظر / الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب

المعاصرة ، إشراف وتخطيط ومراجعة / د . مانع بن حماد الجهني ، ج ٢ ، ص ١١٢٤ ، ط .
ثالثة ، الناشر دار الندوة العالمية للطباعة والنشر .

(٤٣) فلسفة الفكر الديني / لويس جارديه ، وجورج فتواتي ، ج ١ ، ص ٩١ .

(٤٤) التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع / أبو الحسن الملقب الشافعي / ص ٣٥ ، ٣٦ ، مكتبة
المنفى ، بغداد ، ١٤٨هـ — ١٩٦٨ م .

(٤٥) الاسفراييني : هو الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأصولي
التكلم الشافعي توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨هـ . انظر / شذرات الذهب / لابن العماد ، ج —
٣ ، ص ٢٠٩ ، المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان .

(٤٦) التبصير في الدين / أبو المظفر الاسفراييني ، ص ٥٣ ، الناشر مكتبة الخانجي ، ط . ١٩٥٠ م .

(٤٧) انظر / معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى / فلسفة إسلامية ومسيحية ، د . عبده فراج /
ص ٥٦ / مكتبة الانجلو المصرية / ط . أولى ١٣٨١هـ — ١٩٦٩ م .

(٤٨) انظر المرجع السابق ص ٥٩ .

(٤٩) انظر / في الفلسفة الإسلامية ، د / إبراهيم مذكور ، ج ١ ، ص ٣٦ ، ط . دار المعارف بمصر ،
١٩٧٦ م

(٥٠) أبو جعفر المنصور : عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس ، وأمه سلامة البربرية أم ولد
، ولد سنة خمس وتسعين . تاريخ الخلفاء / للسيوطي / تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ،
ص ٢٥٩ ، ط . رابعة / ١٣٨٩هـ — ١٩٦٩ م ، مطبعة الفجالة الجديدة

(٥١) أبو الهذيل : محمد بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلاف ، ولد سنة ١٣١ وهو من
شيوخ البصريين في الاعتزال وتوفي سنة ٢٣٥ هـ . انظر / معجم المؤلفين ، ج ١٢ ، ص
٩٢ ، ٩١

(٥٢) المأمون : هو عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور ، ولد سنة ١٧٠
هـ ، توفي سنة ٢١٨ هـ . الأعلام / للزركلي ، ج ٤ ، ص ٢٨٧ ، ط . ثالثة .

(٥٣) انظر / المعتزلة فرسان علم الكلام ، د / عصام الدين محمد علي / ص ٣٤ ، الناشر / منشأة
المعارف الإسكندرية .

(٥٤) الأرسطية : نسبة إلى أرسطو طاليس اليوناني .

(٥٥) انظر / التشكلات الأيديولوجية في الإسلام ، والاجتهادات والتاريخ / بنسالم حميش / تقديم / ماكسيم رودنسون ، محمد عزيز الحبابي / ص ٤٨ / دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع .

(٥٦) أيديولوجيا : ابتدع هذا المصطلح دستودى تداس للدلالة على الفلسفة التي تطرح جانباً النظر الميتافيزيقي وتقصّرها على دراسة المعاني " بالمعنى العام أى الظواهر النفسية " . المعجم الفلسفي / مراد وهبة ، ص ١٢٦ ، ط . رابعة .

(٥٧) القاضي عبد الجبار : هو عبد الجبار أبو الحسن الهمداني الاسترأبادي المعروف بالقاضي عبد الجبار ، وتوفي سنة ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م ، شيخ المعتزلة في عصره شافعي المذهب في الفروع ولى قضاء الرى له فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . انظر / معجم الفلاسفة / جورج طرايش ، ص ٣٨٥ .

(٥٨) انظر / التشكلات الأيديولوجية في الإسلام ، والاجتهادات والتاريخ / بنسالم حميش ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٥٩) انظر / المقدمة لابن خلدون ، ص ٥٤٣ ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط . سابعة / ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م .

(٦٠) في علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي ، ج ١ المعتزلة ، ص مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٩٢ م .

(٦١) انظر / تاريخ الفلسفة في الإسلام / دي بور / ترجمة : د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، ص ٩٧ .

(٦٢) الشهرستاني : محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني الشافعي متكلم على المذاهب الأشعرى ، ولد سنة ٤٦٧ هـ وتوفي سنة ٥٤٨ هـ من تصانيفه الملل والنحل / نهاية الاقدام . انظر . معجم المؤلفين . ج ١٠ ، ص ١٨٧ .

(٦٣) انظر / حقيقة الفلسفات الإسلامية / جلال العشري / تقديم : عبد الهادي مسعود ، ص ١٨٧ ، الناشر الدار المصرية اللبنانية .

(٦٤) الجبائي عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أهبان الجبائي من شيوخ المعتزلة ولد سنة ٢٧٧ هـ ، وتوفي سنة ٣٢١ هـ من مؤلفاته الجامع الكبير والاجتهاد الإنسان . انظر معجم المؤلفين ، ج ٥ ، ص ٢٣٠ .

- (٦٥) انظر / فلسفة المعتزلة ، البرنصرى نادر / ج ٢ ، ص ٣٥ ، إبراهيم بن سيار النظام / محمد عبد الهادى أبو ريده ، ص ٥٢ نقلاً عن / حقيقة الفلسفات الإسلامية / جلال عشرينى / ص ١٨٧ ، ١٨٨ .
- (٦٦) الحسن البصرى : تابعى من مشاهير الثقات ، ولد فى المدينة ٢١هـ / ٦٤٢م ، وأقام فى البصرة وفيها توفى سنة ١١٠هـ / ٧٢٨م من ممثلى الطبقة الأولى التى فاض منها الأدب الصوفى . انظر / معجم الفلاسفة / جورج طرابيش ، ص ٢٤٦ .
- (٦٧) النظام : إبراهيم بن سيار بن هانى البصرى أبو اسحاق النظام من أئمة المعتزلة توفى سنة ٢٣١هـ . انظر الأعلام للزركلى . ج ١ ، ص ٣٦ .
- (٦٨) انظر / مدخل إلى الفلسفة الإسلامية / إبراهيم إبراهيم محمد ياسين ، ص ٦٠ ، ٦١ ، دار مكتبة الإسراء / للطبع والنشر والتوزيع .
- (٦٩) انظر / المرجع السابق ، ص ٦١ ، ٦٢ .
- (٧٠) انظر المعتزلة / زهدى حسن جار الله ، ص ٤٧ ، ٤٨ ، وكذلك المعتزلة وصلتهم بمحنة خلق القرآن ، بحث منشور بمجلة كلية الآداب ، جامعة الخرطوم ، ص ٨٠ ، العدد الأول ١٩٩٢ ، نقلاً عن المسالك فى الخلافات بين الحكماء والمتكلمين / المسبحى زاده / تقديم / عبد الحى محمد قابيل ، ص ٢٨ ، دار الهداية بالقاهرة .
- (٧١) المسالك فى الخلافات / ص ٢٩ .
- (٧٢) انظر / المسالك فى الخلافات / المستجى زيادة / تحقيق د . محمد عبد الحى قبيل / ص ٣٠ ، ٣١ ، وفى الفلسفة الإسلامية د . إبراهيم مدكور ، ج ٢ ، ص ٣٨ ، ضحى الإسلام / أحمد أمين ، ج ٣ ، ص ٦٩ ، ٧٠ .
- (٧٣) انظر / منهج المدرسة العقلية الحديثة فى التفسير / ص ٥٤ / فهد الرومى ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- (٧٤) انظر / المسالك فى الخلافات / ص ٣٢ ، ٣٣ ، الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة / مهدى حسن أو سعدة / تصدير د / عاطف العراقى ، ص ٨٥ ، ط . أولى ١٤١٣هـ — —
- ١٩٩٣ م ، دار الفكر العربى .
- (٧٥) واصل بن عطاء : سوف يأتى الحديث عنه بالتفصيل .

(٧٦) من هذه الشخصيات : أبو هاشم عبدالله محمد بن علي بن أبي طالب الملقب بابن الحنفية ،
والحسن البصري .

(٧٧) المانوية : مؤسسها ماني بن فاثك في القرن الثالث الميلادي ، قال عن نفسه أنه رابع ثلاثة تقدموه ،
المسيح ، وزرادشت ، وبوذا وقال عن مذهبه : إنه دين تتحد فيه سائر الأديان ويدور على
القول بأن العالم مصنوع من أصلين قد يمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأهما أزيان . المعجم
الفلسفي / مراد وهبة ، ص ٥٩٦ ، ٥٩٧ .

(٧٨) الجهم بن صفوان : الراسي السمرقندي رأس الفرقة التي عرفت باسمه الجهمية أو الجبرية توفى سنة
١٢٨هـ / ٧٤٥م كان مولى لبني راسب من الأزد ومن أقواله أن العبد ليس بقادر البتة وأنه لا
فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على انجاز
معجم الفلاسفة / جورج طرايش ، ص ٢٣٨ .

(٧٩) انظر / في علم الكلام د / أحمد محمود صبحي / ج ١ ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٨٠) المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

(٨١) انظر / المرجع السابق ، علم الكلام ومدارسه د / فيصل بدير عون ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ / دار
الثقافة للنشر والتوزيع ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د / علي سامي النشار ، ج ١ ، ص
٣٨٨ ، ط . ثامنة ، دار المعارف

(٨٢) انظر / نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د / علي سامي النشار ، ج ١ ، ص ٣٨٨ وما بعدها
، ط . ثامنة ، دار المعارف .

(٨٣) انظر / علم الكلام د / أحمد محمود صبحي ، ج ١ ، ص ١٨٦ .

(٨٤) انظر / معجم الأدباء / ياقوت الحموي ج ١٩ ، ص ٢٤٧ نقلاً عن / نشأة الفكر الفلسفي في
الإسلام د / النشار ، ج ١ ، ص ٣٨٧ .

(٨٥) انظر / المنية والأمل ، ص ٣٩ نقلاً عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د / النشار ، ج ١ ،
ص ٣٨٧ .

(٨٦) انظر / نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د / النشار ، ج ١ ، ص ٤٠٤ .

(٨٧) انظر / التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع / الملطي / ص ٤٥ ، ط . الكوثرى نقلاً عن ك / في
علم الكلام د / أحمد محمود صبحي ، ج ١ ، ص ١٨٧ .

(٨٨) أبو الحسن الأشعري : علي بن إسماعيل بن أبي بشر واسمه اسحاق بن سالم ب بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بددة ابن أبي موسى أبو الحسن الأشعري . ولد سنة ٢٦٠هـ — ومات سنة ٣٣٥هـ من مؤلفاته . الإبانة عن أصول الديانة ، مقالات الإسلاميين . انظر / تاريخ بغداد . تأليف الخطيب البغدادي ، ج ١١ ، ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ط . بيروت .

(٨٩) أرسطو طاليس ولد سنة ٣٨٤ ق. م ويعرف بأرسطاطاليس وأرسطوطاليس توفي سنة ٣٣٢ ق. م . له كتاب في النفس ، وكتب في الخطابة والشعر والمنطق . انظر / طبقات الأطباء والحكماء / لابن جليل ، ص ٢٤ ، ٢٥ ، تحقيق فؤاد سيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٥٥م

(٩٠) في علم الكلام د / أحمد محمود صبحي ، ج ١ ، ص ١٨٨ ، ١٨٩ . .

(٩١) انظر حقيقة الفلسفات الإسلامية / جلال العشري / ص ١٨٧ .

(٩٢) انظر / علم الكلام ومدارسه / فيصل بدير عون ، ص ٢٥٠ .

(٩٣) انظر / الفرق بين الفرق / للبغدادي / ص ١٢٢ ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد / المكتبة

العصرية ، صيدا ، بيروت .

(٩٤) ابن الرواندي : أبو الحسن أحمد بن اسحاق الرواندي ، درواند قرية بنواحي أصبهان ، ولد حوالي

سنة ٢١٠هـ / ٨٢٥م بدأ في أول الأمر متكلماً على مذاهب الاعتزال ويصفه ابن المرتضى في

الطبقة الثامنة من طبقات متكلمي معتزلة بغداد ثم مال إلى التشيع . معجم أعلام الفكر الإنساني

/ تصدير د . إبراهيم مذكور ، ج ١ ، ص ١٣٣ / د . الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٤م

(٩٥) الخياط : أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أحد أفراد الطبقة الثامنة من طبقات

المعتزلة ويذكر ابن المرتضى أن الخياط كان عالماً فاضلاً وكان من أصحاب جعفر ابن مبشر وبعد

هو والكمي من معتزلة بغداد عاش في النصف الثاني من القرن الثالث وتوفي في أوائل القرن

الرابع الهجري . معجم أعلام الفكر الإنساني / تصدير د . إبراهيم مذكور ، ج ١ ، ص

٣٦٩

(٩٦) انظر / في علم الكلام د / أحمد محمود صبحي ، ج ١ ، ص ١٩٢ ، وما بعدها ، علم الكلام

ومدارسه ، فيصل بدير عون ، ص ٢٤٣ وما بعدها ، الانتصار / أبو الحسن الخياط / ص ٥٩ ،

٦٠ ، ط . بيروت ، ١٩٥٧م .

- (٩٧) لمعرفة هذه المسائل بالتفصيل انظر / الملل والنحل / للشهرستاني ، الفرق بين الفرق / للبغدادى / مقالات الاسلاميين / للأشعرى .
- (٩٨) النظام سبقت الترجمة له .
- (٩٩) انظر / علم الكلام د . أحمد محمود صبحى ، جـ ١ ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ .
- (١٠٠) أنظر / إبراهيم بن سيار النظام ، ص ٥٢ ، محمد عبد الهادى أبو ريده ، نقلاً عن حقيقة الفلاسفة الإسلامية / جلال العشرى ، ص ١٨٨ .
- (١٠١) أنظر / علم الكلام ومدارسه / فيصل بدير عون / ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ / فى علم الكلام / أحمد محمد صبحى ، ص ٢٢٣ وما بعدها ، معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، د/ عبده فراج ، ص ٦٠ ، ط أولى ، ١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩ م ، مكتبة الأنجلو .
- (١٠٢) انظر / التشكيلات الأيدولوجية فى الإسلام / بنسالم حميش ، ص ٥١ ، ٥٢ .
- (١٠٣) انظر / المعتزلة فرسان علم الكلام / د. عصام الدين محمد على ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، الناشر منشأة المعارف الإسكندرية .
- (١٠٤) انظر / فى علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى / جـ ١ ، ص ٣٤٩ ، ٣٥٠ .
- (١٠٥) انظر نشأة التفكير الفلسفى عند المسلمين / د . على سامى النشار ، جـ ١ ، ص ٣٢ ، الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة / د . مهرى حسن أبو سعدة ، ص ٩١ ، ٩٢ .
- (١٠٦) انظر / دراسات فى العقائد والفرق الإسلامية / د . عرفان عبد الحميد ، ص ١٣١ ، ط. أولى ، ١٩٦٧ م ، بغداد ، المعتزلة / زهدى جار الله / ص ٢٣ وما بعدها ، ط . ١٩٥٠ م .
- (١٠٧) انظر / الرعة العقلية عند المعتزلة : على فهمى خشيم ، ص ١٩ وما بعدها ، مكتبة الفكر ، ليبيا ، ط . ١٩٦٧ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام / على سامى النشار ، جـ ١ ، ص ٣٥ ، وما بعدها .
- (١٠٨) انظر / دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية / د. عرفان عبد الحميد ، ص ٢٠٣ ، والاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة / مهرى حسن أبو سعدة ، ص ٩٧ وما بعدها .
- (١٠٩) انظر / فى علم الكلام ، جـ ١ ، ص ٣٥١ ، د/ أحمد محمود صبحى .
- (١١٠) الأشاعرة : نسبة إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى .

- (١١١) انظر / العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام (قراءة في الفكر الأشعرى) / د . محمود محمد على محمد ، ص ٥٠ ، ط . أولى ، ٢٠٠٠ م ، ط . عين للدراسات الجامعية والبحوث الإنسانية والاجتماعية .
- (١١٢) انظر / علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى ، ج ٢ ، ص ١٦ ، ط . ١٩٩٢ م ، مؤسسة الثقافة الجامعية .
- (١١٣) انظر المرجع السابق / ص ٤٣ .
- (١١٤) انظر / فى فلسفة العلوم ومناهج البحث / د . حسن عبد الحميد / ص ٥٠ / مكتبة سعيد رافت ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .
- (١١٥) انظر / حقيقة الفلسفات الإسلامية / د . جلال العشرى / ص ١٩٧ .
- (١١٦) انظر / اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع / للأشعرى / نشرة د / غرابة ، ص ١٣٧ ، ط . القاهرة ١٣٧٤ هـ / نقلاً عن / نشأة الأشعرية وتطورها / د . جلال محمد موسى / ص ١٩٥ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت / ١٩٨٢ م .
- (١١٧) انظر / فى علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى / ج ٢ ، ص ٥٨ ، ٥٩ ، استحسان الخوض فى علم الكلام / للأشعرى / ص ٨٧ / ط . حيدر آهـاد ١٣٤٤ هـ .
- (١١٨) أوريجانون أرسطو : هو أحد مؤلفات أرسطو طاليس .
- (١١٩) انظر / العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام / د . محمود محمد على محمد / ص ٥١ ، ٥٠ .
- (١٢٠) لقد اعترف أتباع أبو الحسن الأشعرى بما فى هذا القول من تناقض ، لأن الصفات القائمة بالذات لا يعقل أن تكون فى نفس الوقت لا هى الذات ، ولا هى غير الذات .
- (١٢١) انظر / نشأة الأشعرية وتطورها / جلال محمد موسى / ص ٢٢٤ وما بعدها ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت / ١٩٨٢ م ، فى علم الكلام / أحمد محمود صبحى / ج ٢ ، ص ٢٧٠ وما بعدها ، معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى / عبده فراج / ص ٦٢ ، ٦٣ .
- (١٢٢) القاضى الباقلانى : أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصرى ، توفى فى ذى القعدة سنة ٤٠٣ هـ من مؤلفاته التمهيد والإنصاف ، انظر / سير أعلام النبلاء / للذهبي ، ج ١٧ ، ص ١٩٠ وما بعدها .

- (١٢٣) انظر / مقدمة ابن خلدون ، ج ٣ ، ص ١١٨٠ ، تحقيق د / علي عبد الواحد وافي ، ط .
ثانية ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م ، لجنة البيان العربي .
- (١٢٤) في علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .
- (١٢٥) انظر / مقدمة كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة / القاضي الباقلاني / ص ١٥ وما
بعدها / نشرة / محمود محمد الحضرى ، د / محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط . القاهرة ،
١٣٦٧هـ .
- (١٢٦) انظر / المرجع السابق / ص ٢٦ ، نشأة الأشعرية وتطورها / د . جلال محمد موسى / ص
٣٢٠ ، ٣٢١ .
- (١٢٧) ابن تيمية : أحمد بن عبد السلام بن عبد الله بن الحضر بن محمد بن الحضر بن علي بن عبد الله
بن تيمية الحارثي ثم الدمشقي الحنبلي شيخ الإسلام ، ولد سنة ٦٦١هـ وتوفي سنة ٧٢٨هـ
ومن مصنفاته مجموعة فتاوية — السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية . انظر / معجم
المؤلفين ، ج ١ ، ص ٢٦١
- (١٢٨) انظر / في علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي ، ج ٢ ، ص ٩٠ ، ٩١ .
- (١٢٩) انظر / العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام / محمود محمد علي محمد / ص ٤٩ ، ٥٠ ،
مناهج البحث عند مفكرى الإسلام / د / على سامى النشار / ص ١٣٧ ، ١٣٨ ، دار المعارف ،
١٩٦٦م .
- (١٣٠) انظر / المنهج النقدي عن القاضي الباقلاني / د . محمد حسين ، ص ٨٦ وما بعدها / دار حريه
، القاهرة ، ١٩٩١م .
- (١٣١) انظر / في علم الكلام / د / أحمد محمود صبحي / ج ٢ / ص ٩١ ، نشأة الأشعرية وتطورها د :
جلال محمد موسى / ص ٣٢٠ وما بعدها
- (١٣٢) الإمام الجويني : هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن
عبد الله بن يوسف ، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي سنة ٤٧٨هـ من مؤلفاته الرسالة النظامية ،
الشامل في أصول الدين . انظر / سير اعلام النبلاء ، ج ١٨ ، ص ٤٦٨ .
- (١٣٣) انظر / نشأة الأشعرية وتطورها / د . جلال محمد موسى ، ص ٤٠٩ وما بعدها .
- (١٣٤) انظر / في علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي / ج ٢ ، ص ١٤٩ .

- (١٣٥) انظر / فلسفة التفكير الديني بين الإسلام والمسيحية ، كارديه لويس ، والأب جورج قسواتي ، ترجمة / صبحي الصالح ، جـ ١ ، ص ١٢٩ / نقلاً عن كتاب / العلاقة بين المنطق والفقه / د . محمود محمد علي ، ص ٥٨ .
- (١٣٦) الإمام الغزالي
- (١٣٧) انظر مقدمة ابن خلدون / جـ ٣ ، ص ١١٨٣
- (١٣٨) المنقذ من الضلال / للإمام الغزالي / تحقيق : د . عبد الحلیم محمود ، ص ١١٨ ، ط . دار الكتب الحديثة . .
- (١٣٩) انظر مناهج البحث عند مفكرى الإسلام / د . على سامى النشار ، ص ٧٨ ، ٨٧
- (١٤٠) انظر العلاقة بين المنطق والفقه / د . محمود محمد علي ، ص ٥٥ ، وما بعدها .
- (١٤١) الإمام الرازي : هو محمد بن عمر بن حسن بن الحسين بن علي التيمي البكري الطبرستاني الرازي ، ولد سنة ٥٤٣هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ ومن مؤلفاته " مفاتيح الغيب - المباحث المشرقية الأربعين . انظر / معجم المؤلفين / عمر رضا كحالة ، جـ ١١ - ص ٧٩ .
- (١٤٢) انظر / فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية / د . محمد صالح الزركان ، ص ٦٠٦ وما بعدها ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٣ م .
- (١٤٣) انظر في علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي ، جـ ٢ ، ص ٢٨١ .
- (١٤٤) أنظر المرجع السابق ، المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية الفقهية في الإسلام ، د / إبراهيم مدكور ، ترجمة عن الفرنسية د / حامد طاهر ، ضمن كتابه / مدخل إلى علوم المنهج ، ص ١٦٨ ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩٠ م ، نقلاً عن العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام ، ص ٦١ .
- (١٤٥) انظر / المطالب العالية من العلم الإلهي / الرازي / تحقيق : أحمد حجازي السقا ، جـ ١ ، ص ٧ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- (١٤٦) انظر / المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام / د . إبراهيم بيومي / ص ١٦٨ ، في علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي ، جـ ٢ ، ص ٣٦٠ ، ٣٦١ / والعلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام / د . محمود محمد علي / ص ٦٠ ، ٦١ .
- (١٤٧) انظر / مقدمة ابن خلدون ، جـ ٣ ، ص ١١١٢ .

- (١٤٨) انظر / المنهج النقدي عند الباقلاني / د . محمد حسيني أبو سعدة ، ص ٨٦ وما بعدها ، في علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي ، ج ٢ ، ص ٩٣ ، وما بعدها .
- (١٤٩) انظر / البرهان في أصول الفقه / الجويني / تحقيق د . عبد العظيم محمود الديب ، ج ١ ، ص ١٠٥ وما بعدها ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط. ثالثة ، القاهرة ، ١٩٩٢ م .
- (١٥٠) انظر / العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام / د . محمود محمد علي / ص ٥٩ ، ٦٠ .
- (١٥١) انظر / المرجع السابق ، ص ٦١ .
- (١٥٢) على الرغم من محاولة بعض الفرق الإسلامية الجمع بين النقل والعقل في منهج علم الكلام إلا أن الصبغة العقلية كانت هي الميزة لعلم الكلام ، ولهذا غلب عليه الطابع العقلي .
- (١٥٣) انظر / مدخل جديد إلى الفلسفة / د . مصطفى النشار / ص ١٧٩ وما بعدها ، ط . أولى دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية / د . عاطف العراقي ، ص ٣١٥ وما بعدها ، دار الرشاد . ط . رابعة / ١٤٢٢هـ — ٢٠٠٢ م .
- (١٥٤) انظر / مدخل جديد إلى الفلسفة / د . مصطفى النشار / ص ١٨٤ .
- (١٥٥) أنظر أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربي الحديث ، د / فهمي جدعان ، ص ١٥٦ وما بعدها ، ط . ثالثة ، دار الشروق ، ١٩٨٨ م .
- (١٥٦) انظر المرجع السابق ، ص ١٥٦ وما بعدها .
- (١٥٧) انظر / هموم الفكر والوطن — لتراث والعصر والحداثة — ج ١ ، د . حسن حنفي ، ص ٧٢ ، ٧٣ ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .
- (١٥٨) انظر / من العقيدة إلى الثورة المجلد الأول " المقدمات النظرية " ، ص ١٤١ وما بعدها / د . حسن حنفي ، مكتبة مديبول ، القاهرة ، ١٩٨٨ م .
- (١٥٩) انظر / تجديد الفكر العربي / د . زكي نجيب محمود ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ ، دار الشروق .
- (١٦٠) انظر : أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربي الحديث / د . فهمي جدعان / ص ٥٤٩ ، ٥٥٠ .
- (١٦١) انظر / فلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، رؤية عقلية نقدية / د . عاطف العراقي ، ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

(١٦٢) لست هنا بصدد تقييم موقف الشيخ / محمد عبده من الفرق الإسلامية وإنما لعرض وجهة نظره في علم الكلام القديم ودعوته إلى إصلاحه .

(١٦٣) انظر / مفهوم العقل / عبد الله العروى ، ص ٤١ ، ٤٤ ، ط . ثانية ١٩٩٧ م ، الناشر المركز الثقافي العربي .

(١٦٤) انظر / هموم الفكر والوطن / د . حسن حنفي ، ج ١ ، ص ٧٨ .

(١٦٥) لقد لاحظ بعض الباحثين عدة أمور على كلام ابن خلدون أهمها : ١- أنه ليس هناك عصر من العصور خلا من الملاحظة والمتدعين قبل ابن خلدون أو في عصره ، ومن بعده . ٢ - حصر مهمة هذا العلم في الدفاع ليس له ما يبرره لأن نشر مبادئ العقيدة والحفاظ عليها من مهام هذا العلم .

(١٦٦) انظر / مقدمة ابن خلدون / ج ٣ ، ص ١١٨٣ .

(١٦٧) دراسة في علم العقيدة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة / أحمد على الملا ، ص ١٩٩ ، مطبعة الفجر بدمشق .

(١٦٨) عقيدة أهل التوحيد الكبرى / محمد بن يوسف السنوسي ، ج ١ ، ص ١٠ ، تحقيق د / عبد الرحمن عميرة .

(١٦٩) انظر / علم العقيدة الإسلامية / أحمد على الملا ، ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(١٧٠) انظر/الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد / للإمام الجوين ، ص ق ، ر ، تعليق / محمد يوسف موسى / الناشر / مكتبة الخانجي

(١٧١) مقال للدكتور / عبد الرحمن بدوي في مجلة المجلة ، عدد يناير ١٩٦٧ م ، ص ٤٤ ، نقلاً عن مذكرات في علم الكلام ، د . عبد الحميد مذكور ، ص ٧٢ .

(١٧٢) بحث في مجلة الدعوة الإسلامية / الأستاذ / الصديق يعقوب الصادرة عن كلية الدعوة الإسلامية ، طرابلس ، ليبيا ، ص ٨٦ ، نقلاً عن / دراسة في علم العقيدة الإسلامية / أحمد على الملا ، ص

٢٠٠ ، ٢٠١ .

(١٧٣) أنظر المرجع السابق .

(١٧٤) انظر / هموم الفكر والوطن / التراث والعصر والحداثة / د . حسن حنفي ، ص ٧٩ وما بعدها ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الثاني ، التوحيد ، المجلد الثالث العدل ، المجلد الرابع النبوة والمعاد

/ وانظر / لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم ؟ ولماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم ؟ في ك / دراسات إسلامية ، ص ٣٩٣ — ٤٥٦ ، ط. الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

(١٧٥) انظر / التراث والتجديد / موقفنا من التراث القديم د / حسن حنفي ، ص ١٥٧ — ١٧١ ، المركز العربي للبحث والنشر / القاهرة ، ١٩٨٠ م .

(١٧٦) انظر / كجوة الإصلاح في " دراسات فلسفية " / د . حسن حنفي ، ص ١٧٧ — ١٩٠ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٧ م .

(١٧٧) انظر / التفكير الديني وازدواجية الشخصية قضايا معاصرة ، ج — ١ ، ص ١١١ — ١٢٧ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٦ م . من العقيدة إلى الثورة / د . حسن حنفي ، ج — ٥ ، ص ٣٣٦ — ٣٩١ ، ٦٥٣ .

(١٧٨) لمعرفة تفاصيل هذه الندوة كاملة انظر / هموم الفكر والوطن / التراث والعصر والحدثة / د . حسن حنفي / ج — ١ ، هامش ص ٦٩ وما بعدها ، وانظر / الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل / د . يحيى طريف الخولي / هامش ص ١١ ، الناشر دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٨ م .

(١٧٩) أنظر / رجال الفكر والدعوة في الإسلام / أبو الحسن الندوي ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ . .
(١٨٠) انظر / علم التوحيد عند خالص المتكلمين / د . عبد الحميد عز العرب ، ص ٥٧ ، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ — ١٩٨٧ م ، دار المنار .

(١٨١) العقيدة والشريعة في الإسلام ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية / جولد زيهير ، ص ٢١٨ ، ٢٤١ .

(١٨٢) أنظر مذكرات في علم الكلام / د . إبراهيم مذكور ، ص ٧٣ وما بعدها .
(١٨٣) انظر / عقيدة المسلم / الشيخ محمد الغزالي ، ص ٥ — ٩ ، دار الكتب الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٤ م .

(١٨٤) أنظر الماركسية / د . عبد المعطي بيومي ، ص ٢٠ ، وأنظر / مذكرات في علم الكلام / د . إبراهيم مذكور ، ص ٧٣ . .

(١٨٥) انظر / أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربي الحديث / د . فهمي جعدان ، ص ٥٧٦ ، دار الشروق ، ط . ثالثة ، ١٩٨٨ م .